كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

كتاب

الفيض بالحق

الملقب بہ

للشّيخ المحقّق المتقن المحدّث الفقيه الحكيم مولانا الشّاه رفيع الدّين الدّهلوي رحمه الله

۱۱۶۳ھ ——— ۱۲۳۳ھ

بہ تصحیح و تقدمہ

حضرت مولانا عبد الحمید صاحب سواتی

مہتمم مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ

ناشر

ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ

نام کتاب —— دمغ الباطل

مصنف —— شاہ رفیع الدین المحدث الدہلوی رحؒ

بتصحیح وتقدمہ —— حضرت مولانا عبدالحمید صاحب السواتی

طابع —— ادارہ نشر واشاعت مدرسہ نصرت العلوم گوجرانوالہ

مطبع —— نفیس پرنٹرز لاہور

تاریخ طباعت —— مارچ ۱۹۷۶ء

تعداد —— ۵۰۰

قیمت —— ۵۰ روپئے مجلد

⁂ ⁂ ⁂

از حضرت مولانا عبدالحمید صاحب سواتی

مہتمم مدرسہ نصرت العلوم

گوجرانوالہ

مقدمہ

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم

الحمد للہ الواحد الاحد المبدع المتفرد بالوجود والایجاد، الفاطر لجمیع الاشیاء هو الاول الذی لاشیٔ قبلہ هو الاخر الذی لاشیٔ بعدہ، هو الظاهر الذی لاشیٔ فوقہ، هو الباطن الذی لاشی دونہ، هو الحی القیوم، الخالق الباری العالم المالک المرید المتکلم القدیر، الٰہ الحق لا الٰہ الا هو، الصمد الفرد، الغنی الرحمٰن الرحیم السمیع البصیر، لہ الاسماء الحسنیٰ، ولہ النعوت الاسنیٰ ولہ الصفات العلیا، ولہ المثل الاعلیٰ، ولہ الشیون القصویٰ والوجود الاقصیٰ وهو العلی العظیم، لامرجود الا هو ولامقصود الا هو، لاموجود الا هو،

اللهم صل وسلم وبارک علی سیدنا ومولانا محمد نبیک وحبیبک وصفیک، وعلی اٰلہ واصحابہ، وازواجہ، واتباعہ، واولیائہ، واشیاعہ، ومحبیہ، وعلی جمیع اخوانہ من الانبیاء والمرسلین، وعلی الملائکۃ المقربین، وعلی صالح الجن والمؤمنین، وعلی عباد اللہ الصالحین، من اهل السموات والارضین، وعلینا معهم برحمتک یا ارحم الراحمین ویا ذا الجلال والاکرام ؎

محال تھا کوئی ہوتا یہاں سوا تیرے — یہ کل جہاں ہے منت پذیر کم نظری۔ اصغرؒ
ہستی ہے عدم میری نظر میں — سوجھی ہے یہ ایک عمر بھر میں۔ جلیل مانکپوریؒ

اما بعد مسئلہ وحدۃ الوجود جو صدیوں سے چلا آرہا تھا اور اس میں بہت کچھ رد وقدح جاری تھا حضرت امام مجدد الف ثانیؒ نے وحدۃ الشہود کی تعبیر پیش کر کے اس مسئلہ میں جو لوگ نافہمی کی بنا پر غلط رخ اختیار کر رہے تھے ان کا رخ دوسری طرح موڑنے کی کوشش فرمائی تاکہ تنزیہ باری تعالیٰ میں کسی قسم کا وہم پیدا نہ ہو، اس کے بعد جب امام ولی اللہ الدہلویؒ کا زمانہ آیا تو انہی لوگوں نے اس مسئلہ کی حقیقت دریافت کی، چنانچہ اس دور کے ایک عالم شیخ اسماعیل آفندی مدنیؒ نے حضرت حکیم الامۃ شاہ ولی اللہؒ سے دریافت کیا، ان کے جواب

میں شاہ صاحبؒ نے ایک مکتوب لکھا جو مکتوب مدنی کے نام سے مشہور ہے، یہ مکتوب شاہ صاحبؒ کی کتاب تفہیمات الٰہیہ ج ۲ میں بھی درج ہے، اور اس کے علاوہ شاہ صاحبؒ کے مکتوبات جو کلمات طیبات میں درج ہیں ان میں بھی یہ مکتوب مدنی موجود ہے، اور اس مکتوب کی الگ بھی اشاعت ہوئی ہے، بعض حضرات نے باترجمہ شائع کیا ہے اور بعض نے صرف اردو ترجمہ پر اکتفا کیا ہے۔ اس مکتوب میں شاہ صاحبؒ نے نظریہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دونوں میں تطبیق پیش کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ حقیقت ایک ہی ہے۔ یہ صرف تعبیرات کا اختلاف ہے۔ اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔ شاہ صاحبؒ نے اس کو مدلل طریق پر بیان فرمایا ہے،

بعض لوگ جو بالطبع اختلاف کے زیادہ خوگر ہوتے ہیں اور اتفاق و اتحاد سے وہ اتنی دلچسپی نہیں رکھتے، ان پر یہ بات شاق گزری، انہیں لوگوں میں سے ایک حضرت مولانا سید غلام یحییٰ صاحب بہاریؒ بھی ہیں۔ یہ بزرگ باوجود جلالت شان اور علمی تبحر کے اس مسئلہ کا صحیح رخ سمجھنے میں ناکام رہے ہیں۔

حضرت مولانا غلام یحییٰؒ کا اجمالی تعارف اور ان کی کتاب کلمات الحق کا ذکر:

مولانا غلام یحییٰؒ بن نجم الدین البہاریؒ تلمیذ مولانا باب اللہ جونپوریؒ اپنے وقت کے ممتاز علماء میں سے تھے، جن کے متعلق مولوی رحمان علی صاحبؒ نے اپنی کتاب تذکرہ علماء ہند فارسی میں لکھا ہے کہ مولوی غلام یحیی بہاریؒ جن کا مقام پیدائش موضع اکبر متصل قصبہ نگر نہسہ ہے، جو بہار سے آٹھ کوس کے فاصلہ پر پٹنہ اور بہار کے درمیان واقع ہے،

مولوی غلام یحییٰؒ دانشمند متبحر اور اپنے زمانہ کے مشہور علماء میں سے تھے، ذہانت اور منطق دانی میں اپنے اماثل و اقران پر سبقت لے گئے، ان کی تصانیف میں سے میر زاہد رسالہ پر حاشیہ متداول ہے علماء کے درمیان (یہ رسالہ قطبیہ کی شرح الحواشی الزاہدیہ پر تعلیقات ہے جس کا نام لوامع الہدیٰ فی اللیل والدجیٰ ہے) مولوی غلام یحییٰؒ نے گیارہ سو اٹھائیس ہجری (سنہ ۱۱۲۸ھ) میں بہار میں وفات پائی اور مخدوم شرف الدینؒ کی درگاہ کے احاطہ کے باہر مدفون ہوئے (ص ۱۵۹)۔ یہاں پر مناسب ہوگا کہ نزہۃ الخواطر سے مولانا غلام یحیی صاحبؒ کے حالات بجنسہ درج کئے جائیں صاحب نزہۃ الخواطر فرماتے ہیں۔

الشیخ العالم الکبیر العلامۃ غلام یحیی ابن نجم الدین البارهوی البهاریؒ احد العلماء المبرزین فی المنطق والحکمۃ ولد ونشأ بقریۃ "باڑه" من اعمال بهار وسافر فقدم سندیلۃ وقرأ الکتب الدرسیۃ فی المدرسۃ المنصوریۃ علی مولانا باب الله الجونبوریؒ ثم اخذ الطریقۃ عن الشیخ بدر عالم الساداموییؒ، ثم تصدی للتدریس بمدینۃ "لکهنو" وکتب حاشیۃ دقیقۃ علی میر زاهد رسالہ وسماها لواء الهدی فی اللیل والدجی، فتلقاها العلماء بالقبول وادخلوها فی برنامج الدرس، وکان رحمہ الله درّس وافاد زمانًا بلکهنو، ثم سار الی دهلی، واخذ الطریقۃ النقشبندیۃ من الشیخ جانجانان العلوی الدهلویؒ ولازمہ خمس سنین، ثم رجع الی لکهنو واقام بزاویۃ الشیخ پیر محمد اللکهنویؒ بقرب مسجد الشیخ محمود القلندرؒ، قال الشیخ غلام علی الدهلویؒ فی مقامات المظهریۃ، ان غلام یحییؒ اخذ عن بعض المشائخ القادریۃ ثم وجد فی نفسہ شیئًا فقدم دهلی وصحب الشیخ جان جانان الدهلویؒ ولازمہ ستۃ اشهر، ولکنہ لم ترد علیہ کیفیۃ من کیفیات الروحانیۃ، فزاد فی السعی والجهاد حتی کشف الغطاء، ووصل فی السیر والسلوک الی التجلی الذاتی الدائمی فی خمس سنوات، فاستخلفہ الشیخ المذکور فاشتغل بالمراقبۃ وتلقین الذکر، واشاعۃ الطریقۃ وترک الاشتغال بالتدریس حتی ذهل عن العلوم الحکمیۃ انتهی۔

وقال عبد الحی بن عبد الحلیم اللکهنویؒ فی حاشیۃ غلام یحییؒ انہ ترک الاشتغال بالمعقول قاطبۃً حتی انہ لما عاد الی لکهنوء، وعرض علیہ بعض الطلبۃ حاشیۃ السید الزاهد" وسئال عن مشکلاتہ لم یقدر علی حلها وکان یدرس ویفید انتهی۔

ومن مصنفاتہ غیر ماذکرنا حاشیۃ علی شرح السلم لحمد الله" وکلمۃ الحق رسالۃ فی مبحث وحدۃ الوجود، ووحدۃ الشهود، تعقب فیها علی الشیخ ولی الله بن عبد الرحیم الدهلویؒ فی سعیہ بالتوفیق بین المکشوفین، رد علیہ الشیخ رفیع الدین

بن ولی اللہ الدھلویؒ فی کتابہ دمغ الباطل رداً بالغاً، توفی فی ذی القعدۃ سنۃ ثمانین ومائتہ والف (سنہ ۱۲۸۰ھ) بمدینۃ لکھنؤ، فدفن فی زاویۃ الشیخ پیر محمد کمانی بحر ذخار۔"
من نزھۃ الخواطر ج ۶، ص ۲۱۵ وص ۲۱۶ تحت نمرۃ ۴۰۶ ذکر الشیخ غلام یحیی البہاریؒ)

مولانا غلام یحیی صاحبؒ کا سن ولادت تو نہ معلوم ہو سکا البتہ ان دونوں کتابوں میں سن وفات مذکور ہے۔ یعنی تذکرہ علماء ہند میں اور نزہۃ الخواطر میں، لیکن اول الذکر کتاب کا حوالہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ البتہ نزہۃ الخواطر کا ذکر کیا ہوا سن وفات قابل لحاظ ہو سکتا ہے۔ لیکن یقینی نہیں معلوم ہوتا۔ بلکہ زیادہ صحیح بات وہ معلوم ہوتی ہے جو حضرت مرزا جان جاناںؒ کے مکتوبات سے معلوم ہوتی ہے جو کلمات طیبات میں درج ہیں۔ اس میں مولانا غلام یحیی صاحبؒ کی وفات کا واقعہ مذکور ہے چنانچہ مکتوب چہل وششم میں حضرت مرزا صاحبؒ فرماتے ہیں، اور جانکاہ خبر جس میں حضرت مولوی غلام یحیی صاحبؒ کی وفات کا واقعہ مذکور ہے۔ جس سے سینے میں آگ سی لگ گئی اور پتہ پانی ہو رہا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اور سرمایہ تسلی اس میں یہ ہے کہ بس فرداہم بھی جانے والے ہیں والسلام سنہ ۱۱۸۶ھ، (ص ۸۵) اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا غلام یحیی صاحبؒ کی تاریخ وفات سنہ ۱۱۸۶ھ کے لگ بھگ ہے۔ نیز مولانا غلام یحیی صاحبؒ کے مولد ومنشا اور مدفن کے بارہ میں بھی اختلاف ہے، کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ نزہۃ الخواطر کی بات درست ہے۔ یا تذکرہ علماء ہند کی۔ ممکن ہے کہ مزید تحقیق کرنے والے حضرات اس کی کھوج لگا کر صحیح بات معلوم کر سکیں واللہ اعلم۔

مولانا غلام یحیی صاحبؒ حضرت مرزا جان جاناںؒ کے مرید باصفا بلکہ خلیفہ مجاز تھے۔ جیسا کہ نزہۃ الخواطر سے ظاہر ہے۔ انہوں نے ایک رسالہ کلمات الحق لکھا حضرت مرزا جان جاناںؒ کے اشارہ سے، مرزا صاحبؒ کا مقصد یہ تھا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی بہتر طریقہ پر وضاحت ہو جائے۔ نزہۃ الخواطر سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا غلام یحیی صاحب کے رسالہ کا نام کلمۃ الحق ہے۔ مفرد لفظ کے ساتھ۔ لیکن حضرت مولانا شاہ رفیع الدینؒ کے دمغ الباطل میں کلمات الحق لکھا ہے جمع کے صیغہ کے ساتھ اور یہی بات قرین صواب معلوم ہوتی ہے۔

کلمۃ الحق نامی رسالہ جو اسی مسئلہ وحدۃ الوجود پر ہے وہ ایک دوسرے بزرگ کا لکھا ہوا ہے

جس کا اشتہار تذکرہ علماء ہند مطبوعہ نولکشور ۱۹۱۴ء کے فہرست کتب میں اس طرح درج ہے۔
کلمۃ الحق از شاہ عبدالرحمن مع شرح نورِ مطلق از ملا نور اللہ در بیان وحدۃ الوجود مع دلائل و دفع شکوک" مولانا غلام یحییٰ صاحبؒ نے اس رسالہ کلمات الحق کو ایک تبصرہ ایک مسئلہ ایک تکملہ اور ایک تذئیل پر مرتب کیا ہے۔ شاہ رفیع الدینؒ نے تذئیل سے تعرض نہیں کیا کہ وہ غیر متعلق تھی، باقی تینوں عنوانات کے جوابات لکھے ہیں اور اصلیت کو ظاہر فرمایا ہے۔

لیکن مولانا غلام یحییٰ صاحبؒ نے بغیر پوری طرح حقیقت کو سمجھے ہوئے حکیم الامۃ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تطبیق بین وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کی تردید کر دی، اگر دلائل میں کچھ زیادہ وزن ہوتا تو پھر کچھ بات تھی مگر افسوس کہ اکثر دلائل کمزور تھے اور بعض مقامات پر غلط قسم کے مقدمات کا سہارا لے کر موصوف نے امام ولی اللہؒ کا رد اور تغلیط کر دی، اس بات کو خود حضرت مرزا جان جاناںؒ نے بھی پسند نہیں فرمایا جیسا کہ ان کی تقریظ سے جو اس رسالہ پر کی ہے۔ ظاہر ہے۔ اور یہ بات نہایت افسوسناک تھی اور اس سے خدشہ اور خطرہ تھا کہ لوگ گمراہ ہو جائیں گے اور اکابر کی طرف غلط باتیں منسوب کرنے کو باور کرنے لگیں گے۔ اس لئے حضرت امام ولی اللہؒ کے فرزند ارجمند حضرت مولانا شاہ رفیع الدین محدث دہلویؒ نے جو علوم عقلیہ نقلیہ اور کشفیہ کے ماہر تھے اور حضرت امام ولی اللہؒ کے حقیقی وارث اور جانشین تھے حکیمانہ فکر کے مالک تھے۔ انہوں نے حضرت مولانا غلام یحییٰ صاحبؒ کے رسالہ کا بڑے عالمانہ طریق پر رد کیا ہے اور بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی اصل حقیقت اور دینی عقائد میں ان کا مرتبہ اور ضرورت سے بحث کی ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ علوم و معارف حقائق و دقائق اسرار و نکات کا ایک بحر ذخار بہادیا ہے، اہل علم جب اس کو غور سے پڑھیں گے تو انہیں اس میں علوم و معارف کے بڑے بڑے خزانے دستیاب ہوں گے اور انہیں معلوم ہوگا کہ اس عظیم باپ کے اس عظیم فرزند کو خدا تعالیٰ نے علوم حکمت سے کس قدر نوازا ہے۔ ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔

حضرت مرزا جانجاناںؒ کی تقریظ —— برحاشیہ رسالہ (کلمات الحق) نحمدہ ونصلی علی رسولہ سرکردۂ علماء فحول جامع معقول و منقول سید غلام یحییٰ اوصلہ اللہ الی مایتمنی کہ نسبت

اخوت طریقت باین ہیچ مدان یعنی جانجانان دارند بحسب ایمائے فقیر رسالہ مختصرے در تصویر مسئلہ وحدۃ وجود و وحدت شہود تحریر نمودہ از نظر گذرانیدند، حق این است کہ باین ہمہ ایجاز قدر کافی بہ بیانے وافی، جزاھم اللہ تعالیٰ الخیر الجزاء۔

اما تعرض بمسئلہ تطبیق ضرورتے نداشت، کہ این توفیق بین المکشوفین اگرچہ خالی از تکلفے نیست، لیکن متضمن مصلحت عمدہ است ھی الاصلاح بین الفئتین العظیمتین فرحم اللہ عبداً انصف ولم یتعسف والسلام علی من اتبع الھدیٰ" (کلمات طیبات ص۶۹،۷۰)

کتاب دمغ الباطل کا اجمالی تعارف

دمغ الباطل شاہ رفیع الدینؒ کی کتابوں میں بڑی اہم کتاب ہے جیسا کہ الیانع الجنی کے مصنف نے لکھا ہے "وکتابہ دمغ الباطل فی بعض المسائل الغامضۃ من علم الحقائق معروف اثنی علیہ اھلھا" مولانا سید جمال الدین دہلویؒ نے مسئلہ وحدۃ الوجود کا ذکر کرتے ہوئے اپنی کتاب جمال العارفین مطبوعہ مطبع مجتبائی کے حاشیہ ص۲۱ میں لکھا ہے "چنانچہ مولوی قاری عبدالرحمٰن صاحب پانی پتیؒ نے ۹ رجب المرجب ۱۳۰۶ھ کو عصر کے بعد اپنی بڑھ والی مسجد واقع پانی پت میں ایک عام مجمع کے روبرو جس میں مولوی عبدالسلام صاحبؒ خلف الصدق قاری صاحب ممدوح، اور قاضی عبدالخالق وغیرہ مخدوم زادے، اور مولوی محمد یوسف ساکن جنید، اور منشی بہار علی صاحب ساکن جھجر وغیرہم بہت لوگ سامع قرآت وغیرہ حاضر تھے، فقیر راقم کے استفسار پر اپنا مولانا محمد اسحاق صاحبؒ محدث سے کتابی اور اکتسابی سلوک و تصوف کا طے کرنا۔ اور اس مسئلہ وحدۃ الوجود کو خاص مسلم الثبوت ماننا، مغرب تک مفصل فرمایا۔ اور فرمایا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدثؒ نے علاوہ الطاف القدس وغیرہ کے خاص اس وحدۃ الوجود کے اثبات میں ایک مدلل کتاب لکھی ہے، جس پر ان کے بعد مولوی غلام یحییٰؒ مرید حضرت مرزا جان جاناںؒ نے کچھ لکھا ہے۔ لیکن اس پر مولانا شاہ رفیع الدین دہلویؒ نے دمغ الباطل لاجواب کتاب لکھی ہے۔ اس کے بعد فرمایا کہ نواب باندہ ذوالفقار بہادر نے مجھ سے خود بیان کیا کہ میں نے اپنے پیر و مرشد حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحبؒ محدثؒ سے پوچھا کہ بعضے "ہمہ اوست" کہتے ہیں اور بعضے "ہمہ از وست" صحیح کیا ہے، فرمایا میاں "نہ ہمہ اوست نہ ہمہ از وست" بلکہ اوست" انتہی کلام القاریؒ اس کتاب کا نام شاہ رفیع الدینؒ نے فیض بالحق اور

لقب دمغ الباطل لکھا ہے۔ اور ابتدا میں یہ ذکر کیا ہے۔

۱۱۷۴ھ میں ایک رسالہ پر اطلاع ہوئی جس کے مصنف نے بلا سوچے سمجھے ایک اہم بات کا رد کر دیا ہے۔

صاحب رسالہ جہاں جہاں بھی دمغ الباطل میں ذکر کیا ہے اس سے مراد حضرت مولانا غلام یحیی صاحب بہاریؒ ہیں۔

قولہ سے مراد مولانا غلام یحیی صاحبؒ کی عبارت اور کلام ہے جس کو انہوں نے اپنے رسالہ کلمات الحق میں بیان کیا ہے۔

اقول سے حضرت شاہ رفیع الدینؒ نے مولانا غلام یحیی صاحبؒ کی عبارت کا تعاقب کیا ہے اور بعض باتوں کا رد فرمایا ہے بعض کی مزید وضاحت کی ہے۔

دمغ الباطل کے عنوانات تو اکثر مقامات پر خود شاہ رفیع الدینؒ نے قائم کئے ہیں جس طرح کتاب دمغ الباطل عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں ہے تقریباً نصف حصہ عربی اور نصف حصہ فارسی میں ہوگا۔ اسی طرح عنوانات بھی بعض جگہ فارسی میں اور بعض جگہ عربی میں قائم کئے ہیں۔

بعض مقامات پر جہاں ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں پر بندہ کاتب الحروف عبدالحمید سواتی نے عنوانات کا اضافہ کیا ہے۔ لہٰذا تمام ایسے عنوانات جو اضافہ کئے گئے ہیں ان کو اسطرح ( ) قوسین کے درمیان رکھا گیا ہے تاکہ شاہ رفیع الدینؒ کے قائم کئے ہوئے عنوانات سے وہ ممتاز رہیں۔

مسئلہ وحدۃ الوجود جس کے اثبات و ترجیح کیلئے دمغ الباطل لکھا گیا ہے اور اس کی تطبیق وحدۃ الشہود کے ساتھ نہایت مدلل طریق پر بیان کی گئی ہے۔ درحقیقت یہ صرف علم تصوف و سلوک و حقائق سے ہی متعلق نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ صفات الٰہی سے بھی تعلق رکھتا ہے، ذات بحث کے علاوہ اسماء اور صفات کی بحث بھی ضروری ہے۔ صفات پر ایمان لانا بھی ضروری ہے۔ بلکہ حضرت امام ولی اللہؒ تو فرماتے ہیں کہ من اعظم انواع البر الایمان بصفات اللہ تعالیٰ واعتقاد اتصافہ بھا فانہ یفتح بابا بین العبد و بینہ تعالیٰ و بعدہ لانکشاف ماھنالک من المجد و الکبریاء (حجۃ اللہ البالغہ ص ۶۳) صفات الٰہی کی بحث علم

کلام میں بڑی اہم بحث ہے، صفات کا ثبوت باری تعالیٰ کے لئے پھر اس کا انصاف ان صفات کے ساتھ اور یہ کہ صفات عین ذات ہیں، یا غیر ہیں۔ اکثر متکلمین صفات کو لاعین ولاغیر کہتے ہیں۔ ایک خاص نوعیت سے امام مجددؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ البتہ شیخ اکبرؒ اور بہت سے صوفیہ کرام صفات کو عین ذات بتلاتے ہیں، دمغ الباطل میں اس بحث کی طرف بھی شاہ رفیع الدینؒ نے توجہ مبذول فرمائی ہے۔ وجود کی بحث بھی اسی طرح ہے کہ ذات کے ساتھ اس کا تعلق کیسا ہے عینیت کا یا وراثیت کا عینیت کی تعبیرات سے بعض ائمہ نقشبندیہ مجددیہ ابا کرتے ہیں، اور وراثیت کی تعبیرات کو اختیار کرتے ہیں اور اسی طرح وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے درمیان تطبیق کو بھی ناگوار خیال کرتے ہیں، اگرچہ پوری طرح ان تعبیرات کو سمجھ لینے کے بعد راجح بات دوسری معلوم ہوتی ہے۔ بعض ثقہ علماء کرام کی رائے ہے کہ سابق زمانہ میں بالخصوص سرزمین ہند میں مسئلہ وحدۃ الوجود کی تعبیر بہت سے اکابر نے خاص مصلحت کی خاطر اختیار کی تھی کہ اس کو اختیار کرنے سے تبلیغ اسلام میں بہت سہولتیں پیدا ہوئیں۔ بہت سے مرتاض (ریاضت کرنے والے) جوگی اور قدیم ہندو ویدانت فلاسفی کو ماننے والے جو وحدۃ الوجود کے قائل تھے وہ اس مسئلہ کی وجہ سے مشرف باسلام ہوئے کیونکہ قانون شریعت اگرچہ مختلف مذاہب میں باہم بہت کچھ مختلف ہوتے ہیں لیکن حکمت کے کئی اعلیٰ اصول بالعموم مختلف ملل واقوام میں مشترک بھی ہوا کرتے ہیں جو مختلف المذاہب اقوام میں اتحاد فکر اور ذہنی یگانگت کا جذبہ پیدا کرکے ان کو آپس میں ملا دیتے ہیں۔

قانون اتحاد نہیں پیدا کرسکتا البتہ حکمت کے اعلیٰ اصول ایسے ہوتے ہیں جو دو مختلف حکیم یا دانشمند اور حاذق فلاسفروں کو آپس میں مختلف نہیں ہونے دیتے۔

اب اگر یہ وحدۃ الوجود کا اصول یا نظریہ ویدانت فلاسفی کے ساتھ متفق ہے تو اس میں کیا قباحت ہے۔ جس پر بہت سے حضرات بے سوچے سمجھے سیخ پا ہوتے ہیں کیا یونانی مصری ہندی چینی اور جدید مغرب کے بعض فلسفیانہ نظریات آپس میں اتحاد نہیں رکھتے پھر بد کنے کی کیا بات ہے

بہرحال مسئلہ وحدۃ الوجود بڑی اہمیت کا مسئلہ ہے ایک لحاظ سے یہ اصعب المسائل بھی ہے کیونکہ ربط الحادث بالقدیم ام المسائل ہے۔

اس پر حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ کا ارشاد بھی بڑا وقیع اور اہم ہے ربط الحادث بالقدیم (مسئلہ وحدۃ الوجود) کے بارہ میں ارشاد فرمایا (حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے) کہ ربط حادث بالقدیم کا مسئلہ متکلمین اور فلاسفہ سبھی کے نزدیک ایک سخت کٹھن مسئلہ ہے۔ اس کی پوری حقیقت کسی کی سمجھ میں نہیں آتی اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ربط ایک نسبت ہے۔ اور کسی نسبت کا ادراک اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس کے طرفین یعنی منتسبین کا ادراک نہ ہو۔ اور یہاں طرفین ایک طرف تو حادث ہے جس کا ادراک انسان کے لئے مشکل ہے۔ مگر دوسری طرف قدیم اور ذات واجب الوجود ہے۔ جس کی حقیقت کا ادراک انسان کے لئے ممکن نہیں مسئلہ وحدۃ الوجود بھی اسی ربط حادث بالقدیم کا ایک طریق ہے منجملہ ان پانچ طریقوں کے جو حکماء میں معروف و مشہور ہیں۔ درحقیقت وحدۃ الوجود کوئی تصوف کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ مسئلہ کلامیہ ہے۔ صوفیہ کرام نے ذوقاً اس صورت کو ترجیح دے کر اس سے کام لیا ہے" (مفتی محمد شفیع صاحب کا مضمون مجالس حکیم الامۃ مندرجہ رسالہ البلاغ ماہ صفر ۱۳۹۳ھ ص ۱۰۶)۔

اکابر میں سے حضرت مولانا شاہ امداد اللہ مہاجر مکیؒ تو اس مسئلہ کے بارہ میں بڑا تیقن رکھتے تھے چنانچہ صاحب ارواح ثلاثہ ذکر کرتے ہیں فرمایا کہ ہمارے حضرت حاجی صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ مجھ کو چار مسئلوں میں شرح صدر ہے۔ ایک مسئلہ قدر دوسرا روح تیسرا مشاجرات صحابہؓ چوتھا وحدۃ الوجود، اور جب ان چاروں مسئلوں پر حضرت تقریر فرماتے تو سامعین پر ایک اطمینان اور وجد کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی" (ارواح ثلاثہ ص ۱۸۴)۔

آج سے دس بارہ سال قبل جب حضرت شاہ رفیع الدینؒ کی چند کتابیں مجموعہ رسائل اسرار المحبۃ تفسیر آیت النور اور تکمیل الاذہان تصحیح کیساتھ ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم کی طرف سے طبع کرائی گئی۔ تو اس وقت سے یہ داعیہ پیدا ہو گیا کہ شاہ صاحبؒ کی باقی اہم غیر مطبوعہ کتب بھی طبع ہو جائیں تاکہ اہل علم ان کے فیض سے محروم نہ رہیں۔ خصوصاً دمغ الباطل۔ پاکستان میں مختلف جگہوں میں پتہ کیا گیا مگر کوئی قلمی نسخہ دمغ الباطل کا دستیاب نہ ہو سکا میں نے انڈیا میں حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی دامت برکاتہم سے خط و کتابت کی تو معلوم ہوا کہ دمغ الباطل کا قلمی نسخہ رضا لائبریری رامپور میں موجود ہے چنانچہ میں نے حضرت مولانا کے توسط سے اس

کی نقل حاصل کرنے کی کوشش شروع کردی حضرت مولانا اعظمی صاحب نے رضا لائبریری کے انچارج سے بات چیت کر کے کاتب سید محمود علی رامپوری سے نقل کرانی شروع کرا دی۔ کاتب صاحب نے اس کی نقل نومبر ۱۹۶۳ء کو مکمل کر لی۔

رضا لائبریری کا یہ نسخہ وہ ہے جس کے آخر میں تاریخ اس طرح درج ہے "بتاریخ ۷ جولائی ۱۸۸۱ء"

چنانچہ نقل کے بعد جب یہ نسخہ مولانا اعظمی صاحب کے پاس پہنچا تو اس کی اغلاط کی بنا پر اصل کے ساتھ ملانا ضروری تھا چنانچہ مولانا اعظمی نے لکھا "کہ دو عالموں کو دمغ الباطل کی تصحیح کے لئے رامپور جانے پر آمادہ کر رہا ہوں دونوں صاحبوں نے شوال میں جانے کو لکھا ہے۔ خدا کرے کہ کوئی رکاوٹ پیش نہ آئے"

(مکتوب مورخہ ۲۰ رمضان ۱۳۸۳ھ) - اس کے بعد اس کو علی گڑھ کے نسخہ کے ساتھ ملانے کا سلسلہ ہوا۔ اس کے بعد مولانا نے پھر لکھا کہ "دمغ الباطل کی طرف سے اس مدت میں، میں کبھی غافل نہیں رہا، جن لوگوں سے کام لینا تھا ان کو برابر خط لکھتا رہا۔ بالآخر ستمبر ۱۹۶۴ء میں دو مولوی صاحبان علی گڑھ گئے اور دس دن تک کام میں لگے رہے۔ مگر کام پورا نہیں ہوا۔ اب ایک اور نسخہ دستیاب ہو گیا ہے۔ اس سے تھوڑا تھوڑا مقابلہ ہو رہا ہے انشاء اللہ دیر سویر کام پورا ہو جائے گا۔ دوسرا نسخہ چونکہ لکھنؤ میں مل گیا ہے اس لئے اس سے مقابلہ کی صورت میں آنے جانے کھانے پینے کا کوئی خرچ نہیں ہے (مکتوب مولانا اعظمی ۱۱ نومبر ۱۹۶۴ء) اس کی تصحیح و تقابل کے لئے حضرت مولانا اعظمی صاحب نے ایک تو حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کو آمادہ کیا اور دوسرے صاحب مولوی اقبال احمد صاحب،

چنانچہ علی گڑھ اور ندوۃ العلماء کے نسخہ سے تقابل کی روئیداد انھوں نے اس طرح لکھی ہے۔

"ہم دونوں آدمی ۱۶ ستمبر کی شام کو روانہ ہوئے تھے، ۱۷ سے کام شروع کیا تھا۔ روزانہ ناشتہ کے بعد آٹھ بجے کتب خانہ جاتے تھے اور بارہ بجے واپس آتے تھے پھر کھانا کھا کر ظہر کی نماز پڑھ کر جاتے تھے اور عصر تک کام کرتے تھے بڑی مشکل سے روزانہ تیس ۳۰ بتیس ۳۲ صفحات کی تصحیح ہوتی تھی صرف دو دن چالیس ۴۰ چالیس صفحے کی ہوئی تیرہ دن میں دو دن تو اتوار کے نکل گئے اور ایک دن جمعہ کو بارش اس قدر ہوئی کہ دن بھر کمرے سے باہر نکلنا ہی نصیب نہ ہوا

کل دس۱۰ دن ملے جس میں تین سو۳۰۰ صفحات کے قریب تصحیح ہوسکی خیال تھا کہ پورے تین سو۳۰۰ صفحات ہوجائیں مگر صفحہ دوسو بانوے۲۹۲ پر پہنچ کر ایک موقع ایسا آیا کہ دونوں میں بڑا تفاوت نظر آیا۔ تلاش کرتے کرتے تھک گئے مگر کامیابی نہیں ہوسکی۔ اس لئے سات آٹھ صفحے چھوڑ دیئے۔ یہاں آکر جب کتاب کا پتہ لگا تو اس میں بھی اسی جگہ سے جہاں سے چھوڑا تھا دو ورق کا بیاض ملا۔ غرض ہماری کتاب سے ص۳۰۵ سے تصحیح کا کام شروع کیا گیا ہے اور ۴۰-۵۰ صفحات کا کر چکا تھا کہ مولانا محمد رابع صاحب کے یورپ چلے جانے اور مولوی حبیب الرحمٰن پالینوری (جو ایک نئے مدرس تھے) کے استعفی دیدینے سے میرے چھ گھنٹے ہوگئے اور کام رک گیا۔ اور پھر میں بیمار پڑ گیا اگلے ہفتے مولوی رابع صاحب انشاء اللہ آجائیں گے تو میرا ایک گھنٹہ خالی ہوجائیگا تو انشاء اللہ پھر کام شروع کردوں گا۔ مولوی اقبال احمد سلمہ کو چھٹی بوضع تنخواہ ملی تھی۔ اس لئے ان کو کچھ ملنا چاہیئے تاکہ تلافی ہوجائے" (۲۹ اکتوبر ۱۹۶۴ء مکتوب مولانا عبد الحفیظ صاحب بنام مولانا اعظمی از دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ) الغرض کہ علی گڑھ اور لکھنؤ کے نسخوں کے ساتھ اس کا تقابل مولانا اعظمی صاحب نے کرایا۔ اور جسقدر تفاوت تھا اس کو درست کرایا ۱۱ نومبر ۱۹۶۴ء کے لکھے ہوئے ایک مکتوب میں حضرت مولانا اعظمی صاحب فرماتے ہیں "آپ کو آخری ملفوف خط جس دن میں نے بھیجا ہے۔ اس کے دو ہی تین دن کے بعد تکمیل الاذہان اور الطاف القدس کا ایک ایک نسخہ ملا۔ اس عنایت و محبت کا شکریہ، حضرت شاہ رفیع الدین صاحبؒ کی تصنیفات سے جو شغف آپ کو ہے اور ان کے علوم و معارف کی اشاعت کی جو لگن آپ کے دل میں ہے اور اس سلسلہ میں آپ جو مسلسل دماغ سوزی فرما رہے ہیں اس کے لئے آپ بہت زیادہ مستحق مبارکباد ہیں۔ اس بات کو میں نے پہلے ہی بھانپ لیا تھا۔ اس لئے مجھ کو بھی لالچ تھا کہ اس سلسلہ میں جو تعاون ممکن ہو اس سے دریغ نہ کروں۔ اس خیال کے تحت دمغ الباطل کی نقل حاصل کرنے اور منقولہ نسخہ کو دوسرے نسخوں سے مقابلہ کرانے کی کوشش کرتا رہا" علاوہ ازیں مولانا اعظمی صاحب نے خود بھی دمغ الباطل کے تقریباً ڈیڑھ سو صفحات دیکھے اور تصحیح بھی فرمائی۔ مولانا اعظمی نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ دمغ الباطل کا ایک قلمی نسخہ حیدرآباد دکن میں سالار جنگ کے کتب خانہ میں بھی موجود ہے اور میری نظر سے گذرا ہے۔ آور سنا ہے کہ

دار العلوم دیوبند کے کتب خانہ میں بھی اس کا قلمی نسخہ موجود ہے۔ اور بعض احباب نے یہ بھی بتایا کہ دمغ الباطل کا ایک نسخہ بریلی میں حکیم نثار احمد صاحب کے کتب خانہ میں بھی موجود ہے۔ واللہ اعلم۔ اگر وقت اور وسائل اجازت دیتے تو ان سب نسخوں کے ساتھ اس کا تقابل کرا لیا جاتا۔ اس کے بعد تقریباً ۱۹۶۸ء میں حضرت مولانا اعظمی صاحب نے کتاب ہمارے پاس بھجوا دی۔ کتاب کو سرسری طور پر دیکھ کر بڑی مایوسی ہوئی کہ اتنی کاوش کے باوجود بہت سے اغلاط کتاب میں موجود ہیں۔ الفاظ کا رسم الخط بھی بعض مقامات پر ناقابل خواند ہے جگہ جگہ بیاض بھی ہے۔ الغرض کہ کتاب کی مزید تصحیح کی شدید ضرورت ہے۔

بندہ حقیر کے فرائض منصبی کی ذمہ داری اور صحت کی خرابی کے علاوہ مزید برآں یہ کہ ایسی عظیم اور ضخیم کتابوں کی تصحیح کے لئے جس قدر علم و ذہانت کی ضرورت ہے بندہ اس سے تہی دامن ہے۔ پھر ان ضروری کتب کی عدم موجودگی جن کی طرف دوران تصحیح مراجعت کی ضرورت تھی پہلے تو دل شکستہ سا ہو گیا پھر طباعت کی گراں باری نے مزید ہمت پست کر دی لیکن ان تمام موانع و تشویشات کے باوجود میں نے اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے اپنی ناقص استعداد اور کم ہمتی کے باوجود آہستہ آہستہ کتاب کو دیکھ کر اس کی تصحیح شروع کر دی۔ جب کبھی فارغ وقت ملتا تھوڑا سا کام ہو جاتا چنانچہ گزشتہ پورے پانچ سال کے عرصہ میں آخر کار اللہ تعالیٰ نے یہ کام پورا کرا دیا والحمد للہ علی ذالک۔ باوجود اس کے پھر بھی بعض بعض مواقع پر کتاب میں الفاظ درستگی سے رہ گئے ہیں۔ اور بعض مقامات پر جہاں اصل میں بیاض ہے جس کے بارہ میں قیاس و رائے سے کچھ نہیں کہا جاسکتا بعض جگہ الفاظ و عبارات بندہ حقیر نے اپنے ذوق اور فہم ناقص کے مطابق درست کئے ہیں۔ بہت ممکن ہے ان میں غلطیاں ہوں لیکن جہاں تک نور بصیرت کام کرتا تھا سابق و لاحق کو ملاحظہ کرنے کے بعد ان الفاظ کو ایک خاص شکل میں لکھ دیا ہے اور حاشیہ میں اشارہ بھی کر دیا ہے۔ جو الفاظ نہیں پڑھے جا سکے یا جن کا مطلب و معنی اس حقیر کی سمجھ میں نہیں آیا اس کے بارہ میں بھی اشارہ کر دیا گیا ہے۔ ان تمام دشواریوں کے باوجود کتاب بڑی حد تک استفادہ کے قابل ہے اور علمی لٹریچر میں بے حد مفید اضافہ ہے۔ بہت سے مقامات پر نئے عنوانات بھی مزید تسہیل و تقریب فہم کے لئے قائم کئے ہیں۔ امید ہے کہ

تحقیق و ریسرچ کرنے والے حضرات جب اس کتاب کو پڑھیں گے تو ممکن ہے کہ ان میں سے کسی صاحب کو اس کتاب کے باقی ماندہ قلمی نسخوں کے ساتھ تقابل کا موقع مل سکے۔

اس کتاب میں مکتوبات حضرت شیخ مجددؒ اور حکیم الامۃ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بعض عبارات خصوصا اور بالعموم دیگر اہل سلوک و تصوف اور ارباب حقائق و معارف کی وہ کتابیں جن کی بعض عبارات کے حل میں بڑی اشکالات اور دشواریاں پیش آتی ہیں۔ شاہ رفیع الدینؒ نے ان کو بڑی حد تک حل کر دیا ہے۔ ان غامض عبارات کو سمجھنا آسان کر دیا ہے بظاہر عنوان تو صرف دو مسئلوں کا ہے لیکن ضمنی طور پر جا بجا بے شمار دیگر مسائل اور بیسیوں اشکالات کا حل آگیا ہے اور بہت سی غلط فہمیاں دور ہوئی ہیں۔

اشاعت کتاب کے خاص دواعی اس کے اسباب تو بہت سے ہیں لیکن ہمارے پیش نظر خاص طور پر چند باتیں ہیں (۱) تراث الاقدمین کا احیاء۔ بے شمار علمی جواہر پارے، اور علوم و معارف کے نایاب خزانے قلمی کتابوں کی شکل میں مختلف کتب خانوں میں پڑے پڑے ضائع ہو جاتے ہیں کرم کتابی چاٹ جاتے ہیں یا دیمک کھا جاتی ہے۔ اکابر اور اسلاف نے جو کوششیں کی ہیں اگر وہ منظر عام پر آجائیں۔ بہت سے لوگوں کی ذہنی و قلبی تسکین کا باعث ہونگی۔ ایسی ہی علمی گرانقدر سرمایہ میں سے دمغ الباطل بھی ہے،

(۲) انسانی ذہن کو بلندی میں مشغول رکھنا۔ انسانوں کی ذہنی عقلی فکری اور شعوری تربیت کا بلند ترین پروگرام ان کے سامنے رکھنا جس سے فکری علو۔ ذہنی بالیدگی بالغ نظری صائب فکری اور تعلق باللہ کی اصلاح، ایسی کتابوں کی اشاعت سے مد نظر ہے۔ اولیاء اللہ اور بزرگان دین کا کلام اس سلسلہ میں تریاق کا حکم رکھتا ہے۔ جیسا کہ حضرت شیخ عطارؒ نے اپنی کتاب تذکرۃ الاولیاء میں لکھا ہے۔

"اما بعد چون بعد از قرآن و احادیث ہیچ سخن بالائے سخن مشائخ طریقت نیست رحمہم اللہ کہ سخن ایشان نتیجہ حال ست نہ ثمرہ حفظ وقال، و از عیان ست، نہ از بیان و از اسرار ست نہ از تکرار و از جوشیدن ست نہ از کوشیدن و از علم لدنی ست نہ از علم کسبی، و از عالم ادبنی ربی ست نہ از جہان علمنی ابی کہ ایشان ورثہ انبیاء صلوات الرحمن علیہم اند"۔

۳۔ ایسی کتابوں کی اشاعت سے ایک مقصد یہ بھی ہے کہ خالص لوگ بھی عقائد حقہ کے بارہ میں غلطیوں سے بچ جائیں چنانچہ شاہ رفیع الدینؒ اس کتاب میں فرماتے ہیں پس ایں ہر دو مسئلہ وحدت وجود و وحدت شہود ہر چند بناء ایمان عامی براں نباشد لیکن ایمان خاصی بدون معرفت این ہر دو مسئلہ درست نمی شود۔

(۴) عالم کائنات کا ربط و تعلق ذات مبدع کے ساتھ کس قسم کا ہے، یہ ایک نہایت ہی دقیق اور عسیر الفہم مسئلہ ہے شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ "درمیان مبدِع و مبدَع نسبتے واقع است کہ نظیر آں در شہادت موجود نیست تا تحقق مبدع در مادہ بود"۔ تو ایسے غامض مسئلہ کے بارہ میں تسہیل پیدا کرنی بھی ایک اچھا مقصد ہو گا۔

(۵) صفات باری تعالیٰ کا صحیح فہم و ادراک حاصل کرنا۔ کیونکہ یہ علم و حکمت کا سب سے اعلیٰ حصہ ہے چنانچہ حضرت امام غزالیؒ فرماتے ہیں "واشرف انواع العلم ھو العلم باللہ وصفاتہ وافعالہ فیہ کمال الانسان، وفی کمالہ سعادتہ وصلاحہ لجوار حضرۃ الجلال والکمال" (احیاء العلوم ج ۳ ص طبع مصر)

(۶) انسانی ذہن کو انتشار تضاد و تخالف سے بچانا تطبیق سے رفع اختلاف کی راہ ہموار کرنا اور اتحاد و اتفاق کی طرف رہنمائی کرنی،

(۷) خاصان خدا، مقربین اور اولیاء اللہ سے، بدگمانیوں کو دور کرنا اور ان کی طرف سے دفاع کرنا یقیناً ایک مقصد عالی ہے

(۸) مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دونوں کشفی مسئلے ہیں۔ اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں مکشوفین صحیح ہیں اور واقعہ کے مطابق ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کی تغلیط اس شدت کے ساتھ کی جاتی، اور دوسرے پر اصرار، پھر وجودیہ کی مراد اور مطلب بھی تو آخر سمجھنا ضروری ہے، ان کے مقصد اور غرض کے خلاف اس مسئلے کو محمول کرنا اور ان کی تردید کرنا آخر کونسا انصاف ہے اکثر انکار کرنے والے صحیح طور پر ان کی مراد سمجھنے میں ناکام رہے ہیں اور سچ ہے کہ لایزال الناس اعداء لما جھلوا

اتحاد و حلول کی نفی محققین صوفیہ وجودیہ ہرگز اس کے قائل نہیں کہ ذات بحت ممکنات کے ساتھ اتحاد و حلول یا امتزاج رکھتی ہے العیاذ باللہ۔ اور نہ وحدۃ الوجود کے عقیدہ کا یہ مطلب ہے جو شخص حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھتا ہے صوفیہ وجودیہ کے نزدیک بھی وہ گمراہ اور زندیق

ہے چنانچہ کشف المحجوب میں خواجہ سید علی ہجویری نے فرمایا ہے کہ "وجملہ متصوفہ دوازدہ گروہ اند دو ازان مردود اند و دہ مقبول، آنچہ مقبول اند یکے ازان محاسبیان اند، و دیگر قصاریان، سہ دیگر طیفوریان اند چہارم جنیدیان پنجم نوریان اند ششم سہیلیان اند ہفتم حکیمیانند ہشتم خرازیانند، نہم خفیفیانند۔ دہم سیاریانند و این جملہ از محققان اند و اہل سنت وجماعت اند۔ آما دو گروہ کہ مردود اند یکے ازانہا حلولیانند کہ بحلول و امتزاج منسوب اند وسالمیان و مشبہ بدیشان تعلق دارند، و دیگر حلاجیان اند کہ بترک شریعت گفتہ اند و الحاد گرفتہ و مردود گشتہ۔ و اباحیتان و فارسیان بدین متعلق اند (کشف المحجوب طبع قدیم لاہور ص۱۰۴ و ۱۰۵ و طبع جدید ص۱۲۸)

یہ دو گروہ مردود ہیں ان میں سے پہلا گروہ ابوحلمان دمشقی کی طرف منسوب ہے اور دوسرا گروہ فارس کی طرف منسوب ہے اور وہ اپنے آپ کو حسین بن منصور حلاج کے مسلک کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ واقعہ کے خلاف ہے۔ خواجہ سید علی ہجویری فرماتے ہیں کہ میں نے عراق وغیرہ میں ابوجعفر صیدلانی کے ساتھ چار ہزار آدمیوں کو دیکھا ہے جو حلاجی تھے اور فارس پر اس کے اس مقالہ (اتحاد و حلول) کی وجہ سے لعنت بھیجتے تھے پھر خواجہ ہجویری ان مردود فرقوں کے رد میں کلام کرتے ہیں اور آخیر میں فرماتے ہیں "ومنکہ علی بن عثمان الجلابی ام میگویم کہ من ندانم کہ فارس وابوحلمان کہ بودند وچہ گفتند اما ہر کہ قائل باشد بمقالتے کہ خلاف توحید وتحقیق بود، ویرا اندرین ہیچ نصیبے نباشد۔ وچون دین کہ اصل ست مستحکم نبود تصوف کہ فرع ونتیجہ آنست اولیٰ تر کہ با خلل باشد" (کشف المحجوب طبع قدیم ص۲۰۲ وطبع جدید ص۲۸۳) مشہور محدث وصوفی شیخ ابراہیم کورانی نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام "تنبیہ العقول علی تنزیہ الصوفیۃ عن اعتقاد التجسیم والعینیۃ والاتحاد والحلول" رکھا ہے اس رسالہ میں تجلی کیساتھ ظہور کرنے میں اور حلول میں فرق واضح کیا ہے کہ حلول عقیدہ مشرکین ہے۔ اور ظہور بالتجلی من غیر التقید بالمادۃ والصورۃ والمکان، یہ عقیدہ اہل حق ہے۔

اس کے بعد بھی جو شخص ان محققین صوفیہ کو ان حلولی وامتزاجی فرقوں میں شمار کرتا ہے اس کی حالت پر سوائے افسوس کے اور کیا کیا جاسکتا ہے۔ آپ حضرت شاہ رفیع الدینؒ کی اس کتاب دمغ الباطل میں اس کی پوری تفصیل پائیں گے انصاف وفہم کی ضرورت ہے۔

شاہ رفیع الدینؒ اور ان کی کتابیں شاہ صاحبؒ کی اکثر کتابوں کا اجمالی تعارف ہم نے مجموعہ رسائل اسرار المحبۃ تکمیل الاذھان تفسیر آیت النور کے مقدمات میں کرادیا ہے۔ مختصر طور پر یہاں بھی مناسب ہے کہ شاہ صاحبؒ کی کتابوں کا ذکر کردیا جائے۔ اور خود شاہ صاحبؒ کے بارہ میں بھی چند باتیں ذکر کردی جائیں۔ شاہ رفیع الدینؒ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی دوسری بیوی سے دوسرے صاحبزادے تھے، ان سے بڑے سراج الہند مولانا شاہ عبدالعزیزؒ محدث دہلویؒ۔ ان سے دو چھوٹے تھے یعنی شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ عبدالغنیؒ والد ماجد شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ

شاہ رفیع الدینؒ ۱۱۶۳ھ میں پیدا ہوئے سن وفات کے بارہ اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ جہلمی صاحب حدائق حنفیہ میں لکھتے ہیں" کہ شاہ رفیع الدین محقق متقن فقیہ محدث تھے صاحب تالیفات جیدہ کلمات یسیرہ میں مسائل کثیرہ جمع کرنے والے علم حقائق میں آپ کی کتاب دمغ الباطل فی بعض المسائل الغامضہ مشہور ومعروف ہے اردو ترجمہ قرآن مقدمۃ العلم کتاب التکمیل۔ اسرار المحبۃ رسالہ عروض۔ رسالہ شق القمر۔ رسالہ اردو راہ نجات یادگار زمانہ ہیں۔ وفات آپ کی ۱۲۲۸ھ میں ہوئی "چشمۂ فیض" مادہ تاریخ ہے۔ (حدائق ص۴۷) اسی طرح مولوی رحمٰن علی صاحبؒ نے شاہ رفیع الدین صاحبؒ کا سن وفات ۱۲۴۹ھ لکھا ہے (تذکرہ علماء ہند فارسی ص۶۶)

لیکن محقق بات یہ ہے کہ یہ دونوں تاریخیں صحیح نہیں بلکہ شاہ رفیع الدینؒ کی تاریخ وفات ماہ شوال ۱۲۳۳ھ میں واقع ہوئی اور یہی بات درست ہے مولانا نور الحقؒ اور بعض دیگر حضرات نے ایسا ہی لکھا ہے۔ شاہ رفیع الدینؒ کی کتب میں ترجمہ قرآن اردو تحت اللفظ قیامت نامہ فارسی اسرار المحبۃ عربی تفسیر آیت النور عربی تکمیل الاذھان عربی رسالہ مقدمۃ العلم عربی رسالہ فی علم العروض رسالہ فی التاریخ رسالہ فی اثبات شق القمر رسالہ فی تحقیق الالوان رسالہ فی الحجاب رسالہ فی برھان التمانع حاشیہ علی میر زاہد رسالہ فی بحث العلم تکمیل الصناعۃ قصیدہ عینیہ فی رد قصیدۃ الشیخ ابن سینا۔ مخمس علی بعض القصائد لوالدہٗ فی تحقیق وحدۃ الوجود قصیدہ فی بیان معراج النبی صلی اللہ علیہ وسلم راہ نجات اردو تفسیر سورۃ البقرہ (تفسیر رفیعی) تنبیہ الغافلین رسالہ سمت قبلہ رسالہ تعدیلات الخمسۃ المتحیرۃ دمغ الباطل مجموعہ رسائل جو دس رسائل پر مشتمل ہے یعنی رسالہ اذان رسالہ نماز رسالہ حملۃ العرش رسالہ بیعت رسالہ برھان العاشقین رسالہ نذر بزرگان

رسالہ شرح چہل کاف رسالہ شرح رباعیات رسالہ جوابات سوالات اثنا عشر، رسالہ مجموعہ فتاوی اور ایک اہم کتاب الدررو الدراری ہے جس کا ذکر خود شاہ صاحبؒ نے رسالہ سوالات اثنا عشر میں کیا ہے، اس کے علاوہ صاحب تذکرہ علماء ہند نے مولوی حسین احمد ملیح آبادیؒ کے حالات میں لکھا ہے کہ ان کی تصانیف میں سے ایک شرح رسالہ مولوی رفیع الدین دہلویؒ در بیان وجود ہے (ص۵۱)

شاہ رفیع الدینؒ کا ذکر ابجد العلوم للنواب صدیق حسن خانؒ اور الیانع الجنی للشیخ محسنؒ نزہۃ الخواطر للمولانا عبدالحئیؒ الندویؒ، حدائق الحنفیہ للجہلمیؒ اور تذکرہ علماء ہند از رحمان علیؒ اور حیات ولی کے علاوہ لائیڈن انسائیکلوپیڈیا آف اسلام طبع اول میں ڈاکٹر مولوی محمد شفیع کا ایک مقالہ بھی ہے جس میں شاہ صاحبؒ کے حالات کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور اس کے علاوہ آثار الصنادید میں سرسید احمد خان نے شاہ رفیع الدینؒ کا ذکر کیا ہے شاہ رفیع الدینؒ کے فرزند مولوی مخصوص اللہ صاحب بھی سرسید کے استاذ تھے۔ ارواح ثلاثہ میں بھی حضرت شاہ رفیع الدینؒ کا ذکر خیر موجود ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں "خان صاحب (امیر شاہ خان مرحوم) نے فرمایا کہ چار شخص شاہ صاحب (شاہ ولی اللہؒ) کے خاندان میں بہت سخی تھے۔ ایک شاہ رفیع الدینؒ صاحب ان کی نسبت سید احمد خان نے لکھا ہے کہ ان کا کیسۂ زر ہمیشہ خالی رہتا تھا الخ

یہ مکان سے باہر چبوترہ پر بیٹھا کرتے تھے اور اس پر فرش نہ ہوتا تھا بلکہ صرف چٹائی ہوتی تھی، اور کبھی چٹائی بھی دیدیتے تھے اور خالی زمین پر بیٹھتے تھے۔ سارے محلے کی عورتوں کا کام کیا کرتے تھے۔ میرے استاذ میاں جی محمدی صاحب فرماتے تھے کہ ایک روز شاہ صاحب عورتوں کا سودا خریدنے گئے، چونکہ سودے مختلف اور متعدد تھے اس لئے اول انہوں نے سودے رومال میں باندھے۔ جب رومال میں گنجائش نہ رہی تو کرتے میں رکھے۔ جب اس میں بھی گنجائش نہ رہی اور ایک سودا باقی رہ گیا تو اسے ٹوپی میں لے لیا۔ میں نے عرض کیا حضرت دال مجھے دیدیجئے اور ٹوپی خالی کرکے اوڑھ لیجئے۔ تو آپ نے فرمایا کہ نہیں مسلمان کی ہر چیز کام میں آنی چاہیئے (ارواح ثلاثہ طبع جدید ص۴۸ و ۴۹)

شاہ رفیع الدینؒ تعلیم و تربیت کا کام خوب کرتے تھے علم حدیث اور تمام عقلیات اور نقلیات خوب پڑھاتے تھے اور فتاوی بھی لکھتے تھے

صحو و سکر اکثر بزرگان دین کے کلام میں بعض اوقات ایسے کلام سے واسطہ پڑتا ہے

جو یقینا اشکال کا باعث ہوتا ہے۔ جب کسی بزرگ پر سلطان حال کے غلبہ سے سکر طاری ہو جاتا ہے تو اس حال میں شطحیات اور سکریہ کلمات بھی اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ غیر اختیاری حالت ہوتی ہے۔ اعتبار اس سکر کی حالت کا نہیں ہوگا بلکہ صحو کی حالت کا اعتبار ہوگا کہ صحو کی حالت میں وہ بزرگ کیا کلام کرتے ہیں، اور کن خیالات کا اظہار کرتے ہیں، کشف وحی کی طرح، مامون تو نہیں کشف کے وارد ہونے میں، پھر اس کے سمجھنے میں اور اس کے اظہار و بیان کرنے میں غلطی لگ سکتی ہے۔ اس لئے سکریہ باتوں کو اور ایسی باتوں کو جو شطحیات اور طامات کے قبیل کی ہوں بطور عقیدہ کے نہیں تسلیم کیا جا سکتا۔ بلکہ ان کی اگر کوئی صحیح توجیہ و تاویل ہو سکتی ہو تو اس کی طرف راجع کیا جائے گا۔ ورنہ ترک کر دیا جائے گا۔

نیز جوش بدمستی و وجد وغیرہ کے حالات میں جو اشعار یا کلام ان بزرگوں سے سرزد ہوا ہے اس کو بھی ان کے حالات کے مطابق سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ تو اس حال میں بے اختیار تھے اس کے اظہار پر مجبور تھے۔ ؎

؎ من نگویم انا الحق یار میگوید بگو — چون نگویم چوں مرا دلدار میگوید بگو (دیوان خواجہ معین الدین اجمیریؒ ص۷۶)

بہرحال نقص و عیب انسان اور مخلوق کی طرف ہی راجع ہوگا۔ ذات حق کو اس سے پاک و منزہ سمجھنا ضروری ہے۔ "در شرح گلشن راز نوشتہ کہ ہر عین از اعیان موجودہ فی الخارج را دو اعتبار است یکے من حیث الحقیقت و آں عبارت است از ظہور نور حق در صور مظاہر ممکنات، و این را تجلی شہود گویند۔ و اعتبار دوم من حیث التشخص والتعین، و ازیں حیثیت است کہ ایشان را ممکن گویند و خلق می نامند۔ و جمیع نقائص بموجودات ممکنہ ازیں وجہ منسوب میدارند، ؎

از رہ صورت نماید غیر دوست — چوں نظر کردی بمعنی جملہ اوست

زان یکے ما عند کم ینفد — جز پے ما عندہ باقی مشو۔ (تفسیر حسینی ج۱ ص۱۴۷)

مراتب توحید و ارباب توحید حضرت شاہ رفیع الدینؒ نے اگرچہ دمغ الباطل میں کسی قدر مراتب توحید مثلاً توحید ایمانی توحید عرفانی توحید حالی توحید فعلی وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مقدمہ میں دوسرے بزرگان دین نے مراتب توحید و ارباب توحید کا جو ذکر کیا ہے اس کا مختصر سا خلاصہ ذکر کر دیا جائے تاکہ مزید بصیرت حاصل ہو۔ مثلاً حضرت مولا عبدالرحمن جامیؒ

نے اوران کے تلمیذ رشید مولانا عبدالغفور لاریؒ نے جو ذکر کیا ہے اس کا بیان مناسب ہوگا۔ یہ بزرگ فرماتے ہیں کہ توحید کے مراتب چار ہیں۔

توحید ایمانی۔ توحید علمی۔ توحید حالی اور توحید الٰہی۔

توحید ایمانی تو یہ ہے کہ بندہ الوہیت کے وصف کے تفرد کا اور حق تعالیٰ کی معبودیت کے استحقاق کے توحد یعنی یکتائی و یگانگت کا آیات قرآنی اور اخبار نبوی کے مطابق دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرے۔ اور یہ توحید نتیجہ ہے اس تصدیق کا جو مخبر کی تصدیق اور خبر کے صدق کے اعتقاد سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ظاہر علم سے مستفاد ہوتی ہے۔ ظاہر علم سے علم کا وہ مرتبہ مراد ہے جو بغیر سلوک و تصوف اور ریاضت میں مشغولیت کے قرآن وسنت کے ظاہر سے حاصل ہو۔ توحید کے اس مرتبہ کو اختیار کرنے اور پکڑنے سے انسان شرک جلی سے خلاصی پاجاتا ہے اور اسلام کی لڑی میں منسلک ہوجاتا ہے۔ چونکہ ایمان تمام کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے صوفیہ کرام توحید کے اس درجہ میں عوام کے ساتھ شریک ہوتے ہیں، اور باقی دوسرے مراتب میں وہ منفرد و ممتاز و مخصوص ہوتے ہیں۔

توحید علمی وہ ہے جو باطن علم سے مستفاد ہو۔ اور باطن علم کہتے ہیں علم یقین کو۔ یہ علم کا دوسرا مرتبہ ہے جو صوفیہ کرام کے طریقہ میں مشغولیت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ اس طرح کہ بندہ سلوک و تصوف کے طریق کی ابتدا میں یقین سے جانتا ہے کہ موجود حقیقی اور مؤثر مطلق بجز خداوند عالم جل جلالہ کے اور کوئی نہیں، اور تمام ذوات وصفات اور افعال کو اس کی ذات وصفات اور افعال کے سامنے بے حقیقت و ناچیز جانتا ہے۔ ہر ذات کو ذات مطلق کے نور سے منور اور روشن جانتا ہے۔ اور ہر صفت کو نور مطلق کا عکس و پرتو خیال کرتا ہے، جہاں کہیں بھی علم کا کوئی ذرہ نظر آتا ہے یا قدرت ارادہ سمع اور بصر کو پاتا ہے تو اس کو، اس ذات الٰہی کے علم و قدرت ارادہ سمع اور بصر کے آثار جانتا ہے۔ علی ہذا القیاس تمام صفات و افعال کا حال ہے۔

توحید کا یہ مرتبہ توحید کے خاص، اور اہل تصوف کے مراتب توحید کے اوائل میں سے ہے۔ اور اس کا مقدمہ توحید عام کے آخر کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے۔

توحید علمی اگرچہ توحید حالی سے فروتر مرتبہ ہے، لیکن توحید حالی کسی قدر اس کے ساتھ ملی ہوتی ہے، وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُوْنَ (الدھر) اور اس کی ملاوٹ تسنیم سے ہوتی ہے

جو ایسا چشمہ ہے جس سے مقربین سیراب ہوتے ہیں) اس آیت میں اسی شراب توحید کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ اور اس جہت سے اس توحید والا زیادہ ذوق و سرور میں ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ حال کی ملاوٹ بھی اس میں ہوتی ہے، اور کچھ رسوم ظلمت بھی اس سے مرتفع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ایسا شخص اپنے کئی تصرفات میں اپنے علوم کے مقتضیٰ کے مطابق عمل کرتا ہے، اور اسباب کے وجود کو جو کہ افعال الٰہی کے روابط ہیں، درمیان میں نہیں دیکھتا۔ لیکن اکثر احوال میں ظلمت وجود کے بقایا کے سبب سے اپنے علم کے مقتضیٰ سے محجوب ہوتا ہے۔

اس توحید علمی کی وجہ سے بندہ کسی قدر شرک خفی سے باہر ہو جاتا ہے۔

توحید حالی توحید کا وہ درجہ ہے کہ موحد کی ذات کے ساتھ حال توحید وصف لازم ہو جائے۔ جملہ رسومات ظلمت وجود ماسوائے تھوڑے سے بقیہ کے، اس نور توحید کے اشراق سے متلاشی، فانی اور مضمحل ہو جاتے ہیں۔ اور نور توحید اس کے حال میں مستتر و مندرج ہو جاتا ہے، جیسا کہ کواکب کا نور، نور آفتاب میں مندرج ہو جاتا ہے۔ فلما استبان الصبح ادرج ضوءہ، باسفارہ اضواء نور الکواکب۔

یعنی جب صبح ظاہر ہوتی ہے تو اس کا نور اپنی روشنی کے سبب سے ستاروں کے نور کو اپنے اندر درج کر لیتا ہے۔ اسی طرح جب حقیقت وحدت کی صبح نمودار ہوتی ہے تو اپنی روشنی سے تمام انوار کو پوشیدہ کر دیتی ہے۔ اور اس مقام میں مُوحد کا وجود مشاہدہ جمال وجود واحد میں اس طرح مستغرق اور فانی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے بجز ذات و صفات واحد کے اس کے شہود کی نگاہ میں، اور کچھ نظر نہیں آتا۔ یہاں تک کہ اس توحید کو بھی وہ واحد کی صفت دیکھتا ہے۔ اپنی صفت نہیں جانتا۔ اور اس کے دیکھنے کو بھی اس کی صفت ہی دیکھتا ہے اور اس کی ہستی قطرہ کی طرح بحر توحید کے تلاطم امواج کے تصرف میں پڑ کر غرق ہو جاتی ہے۔ اسی مقام کے بارہ میں حضرت جنید رح کا قول ہے کہ "التوحید معنی یضمحل فیہ الرسوم، ویندرج فیہ العلوم، ویکون اللہ کما لم یزل" یعنی توحید ایک ایسا معنی ہے کہ جب حق تعالیٰ کی یکتائی موحد کے دل پر حملہ آور ہوتی ہے اور اس کے دل پر چھا جاتی ہے تو نہ اس موحد کا کوئی اثر رہتا ہے۔ اور نہ علم یعنی اس کی نگاہ سے ہر چیز مرتفع ہو جاتی ہے، اور حق سبحانہ وتعالیٰ اس طرح دکھائی دیتا ہے جس طرح ازل الازال میں تھا۔ کان اللہ و

لم یکن معہ شئ"

اس توحید کا منشأ دراصل نور مشاہدہ ہوتا ہے جس طرح توحید علمی کا منشأ مراقبہ ہوتا ہے اور اس توحید کے ساتھ اکثر رسوم و نشانات بشریت منتفی ہو جاتے ہیں۔ توحید علمی سے بھی کچھ تھوڑے بہت نشانات مرتفع ہوتے ہیں لیکن نہ اس طرح جس طرح توحید حالی سے۔

توحید حالی میں جو بعض رسومات و نشانات و اثار باقی رہ جاتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جب تک موحد سے تربیت افعال اور تہذیب اقوال ممکن ہو (اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں اس حیات کے اکثر ادوار میں جاری رہتی ہیں) تو اس کی وجہ سے زندگی میں توحید کا جیسا کہ حق ہے وہ پورا نہیں ادا کیا جا سکتا، اسی بنا پر حضرت شیخ ابو علی دقاقؒ نے کہا ہے کہ "التوحید غریم لا یقضی دینہ، وغریب لا یؤدی حقہ" کہ توحید ایک ایسا قرض خواہ ہے کہ جس کا قرض چکایا نہیں جا سکتا۔ اور ایک ایسا مسافر ہے کہ جس کا حق ادا نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ذات حق ہر طرح بسیط حقیقی ہے، اور بندہ مرکب تو وہ کیسے ایسی ہستی کا ادراک کر سکتا ہے اور کس طرح اس کو دریافت کر سکتا ہے جس سے کثرت ذہنی ہو یا خارجی ہر طرح مسلوب ہے، البتہ خواص موحدین پر اس زندگی میں بھی حقیقت توحید کہ جس کی وجہ سے ایک دم اثار اور رسوم وجود متلاشی ہو جائیں گاہ بگاہ کسی لحہ برق خاطف کی طرح چمکتی ہے اور پھر فی الحال منتفی ہو جاتی ہے اور بقایا رسوم پھر عود کر آتے ہیں۔ لیکن جب تک یہ خاص حال طاری ہوتا ہے۔ اس حال میں کلی طور پر شرک خفی مرتفع ہو جاتا ہے۔

توحید الٰہی اس کے آگے توحید الٰہی کا درجہ ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ ازل الازال میں بنفس خود، نہ کسی دوسرے کی وصف توحید کرنے سے، وصف وحدانیت، اور نعت فردانیت کے ساتھ موصوف تھا۔ "کان اللہ ولم یکن معہ شئ" اور اب بھی اسی صفت ازلی پر واحد فرد ہے۔ "الآن کما کان" اور ابدالاباد تک اسی وصف کے ساتھ موصوف رہے گا۔ "کل شئ ھالک الا وجہہ" اسی بنا پر یہلک مضارع کا صیغہ نہیں استعمال کیا گیا، بلکہ اسم فاعل جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے لایا گیا ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ تمام اشیاء اس کے وجود کے سامنے آج بھی ہالک ہیں اور اس حال کے مشاہدہ کا حوالہ فردا تک کرنا، یہ محجوبین کے حق میں ہے ورنہ ارباب بصائر اور ارباب مشاہدات جو زمان و مکان کی تنگی سے خلاصی پا چکے ہیں، یہ وعدہ ان کے حق میں

عین نقد ہے، یعنی فی الحال موجود ہے، اور یہ توحید ہے جو نقص و عیب سے پاک ہے اور مخلوق کی توحید ان کے وجود کے نقص کی وجہ سے ناقص ہے کہ مخلوق مرکب اور مقید ہے۔ تو ایسی ہستی، واحد حقیقی کا حقیقی ادراک کس طرح کر سکتی ہے، اور اس کو کس طرح پا سکتی ہے۔ چنانچہ شیخ الاسلام نے اپنی کتاب منازل السائرین میں یہ اشعار درج کئے ہیں ؎

ما وحد الواحد من واحد　　اذ کل من وحدہ جاحد
توحید من ینطق عن نفسہ　　عاریۃ ابطلہا الواحد
توحیدہ ایاہ توحید　　و نعت من ینعتہ لاحد

اس کا حاصل یہ ہے کہ توحید حقیقی تو اس وقت حاصل ہو سکتی کہ حق سبحانہ جو کہ بسیط حقیقی ہے، وہ بغیر کسی امر کی مزاحمت کے مدرک ہو، اور یہ بات حق سبحانہ و تعالیٰ کو خود تو حاصل ہے کہ وہ اپنی بساطت اور عدم تزاحم کی وجہ سے اپنی توحید کا ادراک کر سکتا ہے یعنی وہ خود کما حقہ اپنی توحید کو جانتا ہے، لیکن حق تعالیٰ کے علاوہ کائنات میں جو مخلوق ہے اس میں کسی نہ کسی درجہ میں ترکیب موجود ہے تو اس کو یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ترکیب سے خالی نہیں۔ اور مرکب غیر مرکب ہستی کو نہیں پا سکتا، اس لئے اگر کوئی توحید حقیقی کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا حال، اس کے قال کی تکذیب کر دیتا ہے مصرع اول ما وحد میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ توحید کے اقسام اربعہ میں سے حقیقی توحید کی نفی ہے اور دوسرے مصرع میں توحید حالی کے ماسوا دوسری اقسام توحید کی نفی ہے اور تیسرا مصرع توحید حالی کی نفی کرتا ہے۔ آخری دونوں بیت پہلے بیت کی تفصیل ہے۔

ما وحد یعنی واحد حق کی توحید حقیقی کا کوئی بھی ادراک نہیں کر سکتا، کیونکہ جو بھی اس کی توحید کا ادراک کرے خواہ توحید ایمانی علمی رسمی ہو، تو عین توحید میں ثبت کثرت ہو گا۔ کیونکہ یہ توحید تو عبارت ہے نسبت توحید اور طرفین سے جو موحِد توحید کرنے والا اور موحَّد جس کی توحید کی گئی ہے۔ اب اگر توحید حالی کا ادراک کرے گا تو اس کا مدرک بسیط حقیقی نہ ہو گا۔ بلکہ بسیط اضافی ہو گا جو نسبت اور طرفین پر مشتمل ہے۔ لہٰذا تمام تقادیر پر یہ شخص توحید حقیقی کا فاقد ہو گا۔ یعنی توحید کو گم پانے والا ہو گا۔ تو یہ اس کا حال، اس کے قال کا تکذب ہو گا۔ اگر لسان قال سے دعویٰ کرے گا کہ مجھے توحید حقیقی حاصل ہے تو لسان حالی اس کی تکذیب کر دے گی۔

مطلب یہ ہوا کہ بندہ کی توحید تو یہ ہے کہ واحد حق کے وصف کی بات کرتا ہے اور اس کو احدیت کے ساتھ موصوف کرتا ہے جیسا کہ توحید حالی کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی یہ بات ہے، تو یہ توحید صوری ہو گی اور عاریت ہو گی نہ حقیقی توحید، کہ واحد حق کی حقیقت اس توحید کے بطلان کا فیصلہ دیتی ہے کیونکہ حال قال کے موافق نہیں ہے کہ وحدت حق تو بسیط حقیقی ہے۔ اور اس شخص کی توحید کثرت کو متضمن ہے جو عبارت ہے نسبت اور طرفین سے۔ تو معلوم ہوا کہ توحید حقیقی تو صرف حق تعالیٰ کا حق ہے جو اس نے اپنی ذات کے لئے کیا ہے (انت کما اثنیت علی نفسک)

اور بغیر مزاحمت کے خود بخود حاصر ہے۔ اس کو توحید حقیقی حاصل ہے۔ باقی صفت اور نعت حق سبحانہ و تعالیٰ کی وحدت کے ساتھ لسان حال سے کہ جس کا مطلب دل کا یکتا ہونا ہے غیر حق سے تو لقینی بات ہے کہ یہ لا احد اور منحرف ہے توحید حقیقی سے کہ مدرک اور مشہود اس کا بسیط اضافی ہے نہ بسیط حقیقی۔ پس مطلق وحدت حق جو کہ بسیط حقیقی ہے نہ ہو ئی بلکہ یہ منحرف ہو گی واقع میں۔ انتہی

ما بہر طرزے کہ می رفتیم شایانش نبود ... او بہر رنگے کہ می آید ہماں مقصود بود۔ اصغرؔ

اے بوصفت بیان ما ہمہ ہیچ ... ہمہ آن تو آن ما ہمہ ہیچ

ہر چہ پسند خیال ما ہمہ نفس ... ہر چہ گوید زبان ما ہمہ ہیچ

ما بکنہ حقیقتش نرسیم ... اے یقین و گمان ما ہمہ ہیچ

طلبم نہایتے آن کہ نہایتے ندارد ... بہ نگاہ ناشکیبے بدل امیدوارے

صفات الٰہیہ کا اجمالی بیان فرقہ معتزلہ اور فرقہ جہمیہ جو جہم بن صفوان کی طرف منسوب ہے یہ گمراہ فرقے ہیں جہم کا مسلک یہ ہے کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مجبور و مضطر ہے، یہ اپنے اختیار اور ارادہ سے کوئی کام نہیں کر سکتا، اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا فعل نہیں۔ بندہ کی طرف جو فعل منسوب کیا جاتا ہے اس کی محض مجازی طور پر نسبت ہوتی ہے۔ بندہ نہ تو کسی چیز کا فاعل ہوتا ہے اور نہ مستطیع، اس کے علاوہ جہم یہ بھی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حادث (نو پیدا یعنی اشیاء کے ظہور سے پہلے اس کو علم نہیں ہوتا) حافظ بن حجرؒ نے کہا ہے کہ فرقہ جہمیہ پر رد اور انکار کی وجہ صرف مذہب جبر نہیں بلکہ سلف نے بالاتفاق جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ باطل فرقوں پر رد

اس لئے کیا ہے کہ یہ خداوند تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ صفات پر ایمان لانا ضروری ہے۔
حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا ہے کہ نیکی کی بڑی قسموں میں اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان لانا ہے،
اور یہ اعتقاد رکھنا کہ اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف ہے۔ کیونکہ اگر صفات پر ایمان
لائے گا تو اس بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک ایسا عرفان کا دروازہ کھل جائے گا
جس سے وہ بندہ اللہ تعالیٰ کی مجد و کبریا (عظمت، بزرگی اور اس کی بڑائی) کو سمجھنے کے قابل
ہو سکے گا، صفات مخلوق اور محدث نہیں بعض روایات میں آیا ہے کہ خلق میں غور و فکر کرو اور خالق
میں غور و فکر نہ کرو۔ صفات میں تفکر صرف اس درجہ تک ہوگا کہ یہ معلوم کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ
ان صفات کے ساتھ کس طرح متصف ہے،

اور یہ کہ آیا یہ صفات عین ذات ہیں یا زائد ہیں اور نیز شرع میں کونسی صفات ایسی ہیں جن کے
ساتھ ہم اللہ تعالیٰ کو موصوف کر سکتے ہیں۔ اور کونسی صفات ایسی ہیں کہ ان کا اطلاق اس پر
نہیں کر سکتے اور ان کے ساتھ اس کو موصوف نہیں قرار دے سکتے حق بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے
اسماء پاک اور صفات توقیفی ہیں۔ جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ صفات کا انکار کرتے ہیں، حتیٰ کہ ان لوگوں نے
یہانتک کہا ہے کہ قرآن خدا تعالیٰ کا کلام نہیں۔ بلکہ قرآن مخلوق اور حادث ہے یعنی خدا تعالیٰ
کی صفت نہیں۔

اور اسی طرح معتزلہ فرقہ کے لوگ بھی اپنے آپ کو اہل عدل والتوحید کہتے ہیں، اور توحید سے
ان کی مراد اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں یہ صفات الٰہیہ تشبیہ
کو مستلزم ہیں اور جس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دی تو اس نے شرک کیا، معتزلہ بھی
صفات کی نفی میں جہمیہ کے ساتھ شریک ہیں۔

لیکن اہل سنت نے توحید کی تفسیر تشبیہ اور تعطیل کی نفی سے کی ہے چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ
نے فرمایا ہے کہ توحید قدیم کو حادث سے الگ کرنے کا نام ہے (التوحید افراد القدیم من المحدث)
اور ابو القاسم تمیمیؒ نے کہا ہے کہ توحید وَحَّدَ یُوَحِّدُ کی مصدر ہے، اور وَحَّدْتُ اللہ کا معنی یہ ہے
کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو اس کی ذات اور صفات میں منفرد اور یگانہ اعتقاد کیا، اس کا کوئی نظیر
و شبیہ نہیں۔ اور بعض وَحَّدْتُہٗ کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ میں نے اس کو واحد جانا۔ اور بعض

کہتے ہیں کہ ہیں نے اس سے کیفیت اور کمیت کو سلب کیا ہے پس وہ اپنی ذات میں واحد ہے جس کے لئے انقسام نہیں، اور صفات میں بھی اس کا کوئی شبیہ نہیں اور ہیئت، ملک اور تدبیر میں بھی اس کا کوئی شریک نہیں۔ اس کے سوا کوئی رب اور خالق نہیں۔

اور حضرت شیخ المشائخ مولانا نانوتوی نے فرمایا ہے کہ جہمیہ اہل بدعت کا ایک گروہ ہے۔ وہ صفات کا انکار کرتے ہیں۔ اگر ان کی مراد یہ ہو کہ صفات ذات سے الگ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتیں، اور زائد علی الذات نہیں ہیں بلکہ ذات کے اندر شامل اور درج ہیں۔ کیونکہ ذات کافی ہے مختلف آثار کے ترتب کے لئے اور ذات کے علاوہ کوئی چیز قدیم نہیں ہے تو یہ معنی اس قابل نہیں کہ اس کا رد و ابطال کیا جائے۔ اور اگر ان کی مراد مطلق صفات الٰہیہ کی نفی ہو تو پھر یہ رد و ابطال کے قابل ہے

مسئلہ صفات کی تفصیل امام بیہقی اور دیگر ائمہ دین جو اہل سنت والجماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسماء اور صفات جو قرآن اور احادیث صحیحہ میں مذکور ہیں ان کو دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) وہ صفات جو اس کی ذاتی صفات ہیں، وہ بذاتہ ان صفات کا ازل سے ابد تک مستحق ہے اور ان کے ساتھ متصف ہے۔

(۲) وہ صفات جو اس کی فعلی صفات ہیں۔ جن کے ساتھ وہ ازل میں متصف نہیں تھا بلکہ بعد میں اس کے ساتھ متصف ہوا یا ہو گا۔ اور ان ائمہ دین نے یہ بھی کہا ہے کہ خدا تعالیٰ پر اسی صفت کا اطلاق کیا جائے گا جو کتاب اللہ اور سنت صحیحہ ثابتہ کا مدلول ہو۔ یا جس پر ائمہ سلف کا اجماع اور اتفاق ہو۔

اور بعض اسماء و صفات وہ ہیں جن کے باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے میں عقل کی دلالت بھی ملی ہوئی ہوتی ہے اب بعض صفات مثلاً حیاۃ قدرت علم ارادہ سمع بصر کلام یہ اس کی ذاتی صفات ہیں اور خلق رزق احیاء اماتت عفو اور عقوبت کرنا یہ اس کی صفات فعلیہ ہیں۔

اور وہ صفات جن کا اطلاق نص کتاب و سنت سے ثابت ہے جیسا کہ وجہ ید عین، یہ بھی اس کی ذاتی صفات کے قبیل میں شمار ہوتی ہیں اور اسی طرح استواء نزول مجئی یہ صفات فعلیہ ہیں۔

اب ایسی صفات کا اطلاق اور ثبوت اللہ تعالیٰ کے لئے جائز ہے کیونکہ خبر (قرآن و سنت) میں اس کا ثبوت ہے لیکن ساتھ تشبیہ کی نفی بھی ضروری ہے۔ لیس کمثلہ شئی

صفات ذاتیہ تو وہ ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ ہمیشہ سے قائم ہیں اور ہمیشہ تک قائم رہیں گی۔
اور صفات فعلیہ وہ ہیں جو اس سے ثابت ہیں، لیکن باری تعالیٰ کسی فعل کے صدور میں کسی امر کا محتاج نہیں بلکہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرے تو کن فیکون کے طریق پر وہ موجود ہو گی۔

صفات کی تقسیم صفات کی تقسیم اس طرح بھی کی جا سکتی ہے کہ صفات دو قسم ہیں عدمی اور وجودی۔ عدمی سے مراد نفی نقائص، اور وجودی سے مراد اثبات کمالات ہے۔ عدمی کو جلالی اور وجودی کو جمالی بھی کہہ سکتے ہیں (تبارک اسم ربک ذوالجلال والاکرام)

صفات وجودیہ سات میں منحصر ہیں یعنی حیاۃ ارادۃ علم قدرت سمع بصر کلام، اور باقی صفات جیسے رحمت خلق وغیرہ وہ انہیں صفات کی طرف راجع ہیں۔ اب قدرت کی فروع میں سے رحمت ہے جو رحمٰن و رحیم میں مذکور ہے۔ اللہ تعالےٰ نے اپنی صفت رحمٰن بیان کی ہے جو رحمت پر مشتمل ہے جیسا کہ عالم جو علم پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور رحمت سے مراد ان کو نفع پہنچانے کا ارادہ ہے جنکے بارہ میں اسکے علم میں موجود ہے، کہ ان کو نفع پہنچائے گا اس لحاظ سے رحمت صفات ذات میں سے ہو گی، اور وہ رحمت جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے قلوب میں رکھا ہے جس کا مفہوم مرحوم پر رأفت کا اظہار ہے تو یہ صفات فعلیہ میں سے ہے یعنی جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ اور قدرت کے فروع میں سے رزق ہے رازق کی جانب سے رزق دینا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خالقِ رزق ہے۔ اور بندہ پر انعام کرنے والا ہے۔

اگر تم یہ اشکال — پیش کرو کہ قدرت تو قدیم ہے اور افاضۂ رزق حادث ہے اس سے تو ذات خداوندی محل حوادث بن جائے گی،

اس کا جواب — یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں تعلق حادث ہے تعلق کے حادث ہونے سے صفت کا حادث ہونا یا ذات کا محل حوادث ہونا کیسے لازم آتا ہے؟

اگر یہ کہو کہ وہ ازل میں رازق نہیں تھا بلکہ جب بندہ کا وجود ظاہر ہوا تو اس وقت وہ رازق قرار پایا۔ تو اس سے اس میں تغیر لازم آئے گا اور وہ محل حوادث بن جائے گا،

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تغیر صرف تعلق میں ثابت ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قدرت اعطاء رزق کے ساتھ متعلق نہیں تھی پھر اس کا تعلق قائم ہوا۔ اس سے خود

نفس صفت (قدرت) میں تغیر ثابت نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اس صفت رزق میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے، جس نے قدرت علی الرزق کی طرف دیکھا اس نے کہا کہ یہ صفت ذاتیہ اور قدیم ہے اور جس نے اس کے تعلق کی طرف نگاہ کی اس نے اس کو صفات فعلیہ میں شمار کیا۔ اور وہ یقیناً حادث ہے اور محال تو صفات ذاتیہ میں ہے نہ صفات فعلیہ یا اضافیہ میں،

محدث ابن بطالؒ نے کہا ہے کہ رزق تو اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے ایک فعل ہے اور یہ اس کی صفت فعلی ہے کیونکہ رازق مرزوق کو چاہتا ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ ازل میں تھا۔ اور وہاں کوئی مرزوق نہیں تھا۔

اور جب ایسا ہوا کہ وہاں نہیں تھا پھر اس کے بعد موجود ہوا تو وہ محدث ہوا، اور اللہ سبحانہ وتعالےٰ تو موصوف ہے صفت رزق کے ساتھ کیونکہ وہ رازق ہے اور اس نے اپنی تعریف اس صفت کے ساتھ کی ہے مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ رازق ہے یعنی روزی دے گا جب مرزوقین کو پیدا کرے گا اور دیگر محدثین کرام نے بھی یہ کہا ہے کہ قدرت کا قدیم ہونا اور افاضۂ رزق کا حادث ہونا یہ دونوں باتیں باہم منافی نہیں کیونکہ حادث تو تعلق ہے اور وہ مخلوق کے موجود ہونے کے بعد اس کا رازق ہونا ہے، یہ اس میں تغیر کو مستلزم نہیں کیونکہ تغیر تو تعلق میں ہے اس کی قدرت پہلے اعطاء رزق کے ساتھ متعلق نہیں تھی۔ بلکہ وہ اس بات کے ساتھ متعلق تھی کہ جب وہ موجود ہو گا تو اس کو رزق دیا جائے گا اور جب وہ موجود ہو گیا تو پھر اس صفت کا تعلق اس کے ساتھ قائم ہو گیا بغیر اس کے نفس الامر میں اس صفت میں کسی قسم کا تغیر واقع ہوا ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس نے صفت قدرت میں اقتدار علی ایجاد الرزق کی طرف دیکھا تو اس نے اس صفت کو صفت قدیمہ ذاتیہ قرار دیا۔ اور جس نے تعلق کی طرف دیکھا اس نے اس کو صفت فعلیہ اور حادث قرار دیا۔

صفات فعلیہ اور اضافیہ میں کسی قسم کا استحالہ نہیں ہوتا یہ تو صفات ذاتیہ میں ہوتا ہے۔

قدرت کے فروع میں سے عزیز، حکیم، اور مقلب القلوب بھی ہیں، عزیز بمعنی ذو العزۃ ہو تو یہ

صفت ذاتیہ ہو گی جو بمعنی مطلق قہر اور غلبہ کے ہو گی۔ اب جس میں عزت نہ ہو گی۔ اس کا مالک وہی اللہ تعالےٰ ہو گا۔

اس معنی کے اعتبار سے عزۃ اللہ کے ساتھ قسم اٹھاتے ہیں، اور یا یہ صفات فعلیہ میں سے ہو گی بمعنی قہر علی الخلق اور غلبہ علی الخلق اور اسی اعتبار سے قرآن کی اس آیت میں کہا گیا ہے اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ وَلِرَسُوْلِهٖ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ، اور اس معنی میں پھر اس کے ساتھ قسم اٹھانی درست نہ ہو گی۔ اور حکیم بھی صفت ذاتیہ بمعنی علیم ہو سکتی ہے اور صفت فعلیہ بمعنی محکم کرنا بھی ہو سکتی ہے یعنی محکم کرنے والا اور مقلب القلوب صفت فعل ہے اور قدرت کے فروعات میں سے ہے یعنی خواطر کو تبدیل کرنے والا۔ اور عزائم کو توڑنے والا کیونکہ عباد کے قلوب اس کی قدرت کے تحت ہیں وہ جس طرح چاہے جب چاہے ان کو پلٹ سکتا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا معنی قلب کو قلب بنانے والا، اور بمعنی خالق ارادہ وغیرہ ہو جو اعراض قلب میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا فرمان وَنُقَلِّبُ اَفْئِدَتَهُمْ وَاَبْصَارَهُمْ میں یہی بات ہے۔

امام راغب اصفہانیؒ نے کہا ہے کہ تقلیب شیٔ کا مطلب اس شیٔ کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف متغیر کر دینا ہوتا ہے۔ اور تقلیب تصرف کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا دلوں اور ابصار کو تقلیب کرنے کا مطلب ان کو ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف پلٹ دینا ہے۔ اور تقلیب افئدہ کا معنی یہ ہے کہ ان میں سے جسطرح چاہے تصرف کرے۔ باقی سمع و بصر تو وہ سمیع اور بصیر ہے۔ سمیع اس کو کہتے ہیں جو سمع سے مسموعات کا ادراک کرے۔ اور بصیر اس کو کہتے ہیں جو بصر سے مرئیات کا ادراک کرے۔ یہ مطلب نہیں کہ سمع کے بغیر سمیع ہے اور بصر کے بغیر بصیر جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے۔ اور نہ سمیع بمعنی عالم ہے کہ وہ مسموعات کو جانتا ہے جیسا کہ بعض نے اس طرح اس کی تاویل کی ہے کیونکہ اگر یہ معنی کیا جائے تو العیاذ باللہ اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ اور ایک اندھے بہرے میں مساوات لازم آئے گی۔ کیونکہ اندھا یہ جانتا ہے کہ آسمان سبز ہے لیکن دیکھتا نہیں۔ اور بہرہ جانتا ہے کہ جہان میں مختلف آوازیں ہیں لیکن وہ سنتا نہیں اس سے معلوم ہوا کہ سمیع اور بصیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سمع اور بصر علم سے ایک امر زائد ہے جس کا فائدہ اس کے علاوہ ہے جو علم سے معلوم ہوتا ہے

اشکال اگر یہ اشکال پیش کیا جائے کہ سمع کا تصور اللہ تعالیٰ کے لئے کیسے کیا جا سکتا ہے جبکہ سمع عبارت ہے ہوا متموج کا اس عصب مفروش تک پہنچنا جو کان کے گہرے حصے میں بچھایا ہوا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس سے یہ مراد نہیں بلکہ سمع سے مراد ایک ایسی حالت ہے جسکو اللہ تعالیٰ کسی زندہ ہستی میں پیدا کر دیتا ہے جس سے وہ زندہ ہستی آوازوں کا ادراک کرتی ہے۔ البتہ عام طور پر عادۃ اللہ اس طرح جاری ہے کہ آواز کا ادراک عام طور پر اس وقت ہی ہوتا ہے جبکہ ہوا وہاں تک پہنچ جاتے لیکن عقلی ملازمہ ان کے درمیان نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ مسموع کو بدون ان وسائط کے بھی سنتا ہے جیسا کہ اس کے دیکھنے کے لئے مواجہت مقابلہ اور شعاع وغیرہ کا نکلنا شرط نہیں جو عام طور پر عادۃً ابصار کے لئے ضروری ہوتا ہے الغرض کہ سمع و بصر دونوں صفات ذاتیہ حقیقیہ وجودیہ میں سے ہیں جو صفات سبع میں شمار ہوتی ہیں اور ان دونوں کا تعلق اس وقت ہوتا ہے جبکہ مسموع اور مبصر موجود ہو جائیں۔

حضرت امام ابن تیمیہؒ نے کہا ہے کہ ہر کمال جو ممکنات مخلوق میں پایا جاتا ہے تو وہ کمال اسی ذات خداوندی کی طرف سے ہے اور یہ بات محال ہے کہ جو فاعل کمال اور مبدع کمال ہے وہ اس کمال سے عاری ہو۔ بلکہ وہ اس کمال کا زیادہ حقدار ہے جب کوئی کمال مخلوق کے لئے ثابت ہوگا تو حق تعالیٰ اس کے ساتھ زیادہ حقدار ہے، اور ہر نقص کہ جس سے مخلوق منزہ اور پاک ہے تو خالق تعالیٰ کا اس سے بطریق اولیٰ پاک اور منزہ ہونا ضروری ہے

صفات کی عینیت و غیریت اور تمہارے سامنے یہ بات عیاں ہو گی کہ حق تعالیٰ کی صفات کو نہ تو عین ذات کہا جا سکتا ہے اور نہ غیر ذات، اس مثال کو سامنے رکھو تو بات واضح ہو گی تم دیکھو کہ ایک شعاع جو سورج کی شعاعوں میں سے ہے۔ اس کے بارہ میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ بعینہ وہ نور عظیم ہے جو جرم شمس میں پایا جاتا ہے۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے بالکل مغائر ہے جس طرح سیاہی، سفیدی کپڑے سے الگ اور مغائر ہوتی ہے۔ بلکہ یہ شعاع اس نور کا تنزل ہے جو جرم شمس میں موجود ہے۔ اسی طرح ذات حق سبحانہ و تعالیٰ جو مبدا ہے اپنے جمیع صفات کا اور صفات کا وجود ذات سے نازل (مرتبہ ثانیہ میں) ہے۔ لاعین الذات اور لاغیر الذات۔ برخلاف ممکن کے

کہ وہ اپنی حقیقت اور ذات میں وجود اور کمالات وجود سے عاری ہوتا ہے۔ اس کو وجود اور کمالات خارج سے حاصل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ زمین کو نور اور روشنی شمس سے حاصل ہوتی ہے۔
باقی رہے شرور و نقائص جو ممکن کے اندر پائے جاتے ہیں سو یہ اس وجہ سے ہیں کہ ممکن کے وجود خاص کا احاطہ عدم نے کیا ہوا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جس طرح مربع مثلث مستدیر مخروطی وغیرہا اشکال کو نور شمس جو زمین وغیرہ پر واقع ہوتا ہے اور مختلف اشیاء کے ساتھ جو اس کا احاطہ کرتے ہیں ان کی وجہ سے یہ اشکال بن جاتی ہیں، حالانکہ نور تو واحد بسیط ہے جو ممتد اور منتشر فی الآفاق ہے۔
لیکن ایسی صورت میں مختلف اشکال اختیار کر لیتا ہے۔ بذاتہ تو نور شمس میں یہ اشکال موجود نہیں یہی حال شرور و قبائح کا بھی ہے۔ کہ ذات باری تعالیٰ ان کے ساتھ اصلاً متصف نہیں لیکن وہ ان شرور و قبائح کو ان کے محل میں ایجاد کر دیتا ہے۔ پس شرور سب اللہ تعالیٰ کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور خود وہ ان سے منزہ ہے۔ اور جو خوبیاں ہیں وہ تمام کی تمام اس میں موجود ہیں اور اس سے صادر ہوتی ہیں۔
حضرت مولانا شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ نے فرمایا ہے کہ میرے خیال میں اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا ثبوت۔ اور یہ حکم لگانا کہ اللہ تعالیٰ فاعل بالارادہ ہے۔ اس کے لئے عالم کے عمدہ نظام اور تدبیر کامل اور علویات کا سفلیات کے ساتھ اور غیبیات کا شہادیات کے ساتھ ربط و ارتباط ملاحظہ کرنے کے بعد اور طرح طرح کے تقلبات و تصرفات کو ملاحظہ کرنے کے بعد یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ سب نظام جس طرح قائم ہے اس سے بہتر تصور میں نہیں آسکتا۔ اور اس پر حکم لگانا ضروریات عادیہ میں سے ہے جس سے کوئی عاقل انکار نہیں کر سکتا اس کا انکار ایسا ہی ہوگا جس طرح کوئی شخص کتابت کے عمدہ اور حسین نقوش کو جو اس فن کے حسن و رونق کے ساتھ انتہائی مطابقت رکھتے ہوں۔ ان کو ملاحظہ کرنے کے بعد یہ کہہ دے کہ یہ تو اتفاقی حرکت سے سرزد ہوتے ہیں اور اتفاق سے اس فن کے قوانین کے ساتھ موافق ہو گئے ہیں۔ یا جس طرح کوئی شخص بلیغ اور موزون اشعار سن کر جو صنائع بدیعہ پر مشتمل ہوں، یہ کہہ دے کہ یہ تو شاعر سے بغیر سوچ و فکر اور بغیر قصد و ارادہ کے صادر ہو گئے ہیں شاعر کا خیال نہیں تھا کہ وزن و قافیہ کی رعایت

سجع ہو۔ اور بغیر مقتضی حال کی رعایت کے۔ یا بغیر اس کے کہ کسی قسم کے صنائع کا اعتنا کیا گیا ہو۔ بلکہ یہ آواز اضطرار کی شکل میں صادر ہوئی ہے۔ اور اتفاقاً مختلف مخارج کی تقطیع ہوگئی اور متوالی الفاظ آگئے ہیں۔ پھر ان کا نطق ایسے وزن وقافیہ اور مقتضی حال کے مطابق ہوگیا ہے۔ یقیناً ایسا خیال کرنے والا شخص پاگلوں میں شمار کئے جانے کے قابل ہوگا۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے فرمایا ہے کہ کمالات اور خوبیاں سب کی سب وجودی ہیں، اور وجود کے تابع ہیں اور وجود ہی ان کی اصل اور مصدر ہے۔ اسی لئے معدوم کسی کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ شرور ونقائص تمام کے تمام عدمی ہیں۔ اور یہ عدم سے خالی نہیں یہی عدم ان کا منشاء وماخذ ہے مثلاً بصر کمال ہے اور یہ ایک وجودی امر ہے اور عمیٰ (اندھاپن) نقص ہے اور یہ عدم بصر ہے۔ اور سمع کمال وجودی ہے اور صمم (بہرہ پن) عدم سمع، نقص ہے، اور جو شخص بھی کسی کمال کی حقیقت کو تلاش کرے گا تو اس پر یہ بات ظاہر ہوگی، اس لئے ذات باری تعالیٰ میں کسی قسم کا نقص وقصور ممکن نہیں۔ کیونکہ ذات باری تعالیٰ مطلقاً تمام شوائب عدم سے منزہ ومبرا اور پاک ہے۔ اور ہر کمال اس میں مکمل طور پر موجود ہے کیونکہ وہ منبع وجود اور مخزن ہے۔

اور حقائق ممکنات جبکہ حدود وفاصلہ ہیں بین الوجود والعدم تو یہ نہ موجود مطلق (بحت) ہیں اور نہ معدوم محض ہیں اس لئے ان میں دونوں باتیں خلط ملط ہیں یعنی خیر وشر کمال ونقص حسن وقبح کیونکہ یہ اس ممکن کے دونوں جانب کا اقتضاء ہے یعنی وجود کا اقتضا تو خیر کمال اور حسن ہوگا اور عدم کا اقتضا نقص، شر اور قبح ہوگا۔ اور یہ بات وجود اور عدم دونوں کے حق کا ایفاء ہے پس وجود میں بمع اپنے توابع کے جو کمالات اور خیرات ہیں یہ صادر اور فائض ہیں جناب حق سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے، عالم کے تمام اجزاء پر باوجود تفاوت کے یہ فیضان ہے۔ جیسا کہ سورج کا نور بمع اپنی صفات لازمہ یعنی حرارت وتنویر وغیرہ کے فائض ہے تمام سموات اور ارضین پر اور جو کچھ آسمان میں سیارات علویہ ہیں اور جو کچھ زمین میں موالید سفلیہ ہیں۔ سب کے سب پر باوجود ان کی قابلیت اور استعداد کے اختلاف کے۔

اگر آئینہ سورج کی محاذات میں ہو تو اس میں جو چمک اور روشنی ہوگی وہ اشجار واحجار وغیرہ میں

کہاں ہوسکتی ہے اسی طرح اگر شفاف پانی ہو اور وہ سورج کے بالمقابل ہو تو اس کی جو حالت ہو گی وہ ہوا وغیرہ کی نہیں ہوسکتی، پس وہ نور جو سورج سے صادر ہو کر زمین آئینہ وغیرہ پر واقع ہوتا ہے اگر اس کے بارہ میں دریافت کیا جائے کہ کیا یہ سورج کا نور ہے، یا اور کسی چیز کا، تو باوجود اس کے کہ یہ نور زمین اور آئینہ وغیرہ سے بہت قریب ہے اور ان سے ملا ہوا ہے اور بادی النظر میں سورج لاکھوں کروڑوں میل دور ہے۔ لیکن اس کا جواب یہی ہو گا کہ یہ سورج کا ہی نور ہے لیکن یہ نور اس نور سے کئی درجہ متنزل اور کم ہے جو سورج کے جسم میں پایا جاتا ہے اور اس کی نسبت اگرچہ زمین کی طرف کی جاتی ہے لیکن اس نور کا زمام اختیار سورج کے قبضہ میں ہے۔ نہ اس زمین کے قبضہ میں جو اس نور سے منور ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اس نور کا تعلق زمین کے ساتھ اس وقت تک ہی قائم رہتا ہے جب تک وہ سورج کے محاذات میں واقع ہو اور اس کے چلے جانے سے یہ روشنی بھی غائب ہو جاتی ہے، اسی طرح وجود اور اس سے اٹھنے والے کمالات اور خوبیاں جس ممکن میں پائی جائیں اور جس مرتبہ پائی جائیں، یہ حقیقت میں وجود باری تعالیٰ اور اس کے کمالات ہیں، حقیقت میں صرف اسی کے کمالات ہیں۔ ممکن کا اس میں صرف اتنا ہی حصہ جتنا حصہ زمین کا ہوتا ہے سورج کے نور سے، اور یہی مسئلہ وحدۃ الوجود اور تعدد موجودات کا ہے جس کے قائل محققین ہیں، اور ممکن ہے کہ اس حقیقت کی طرف ان آیات و احادیث سے اشارہ نکل سکے۔ وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ (اور تمہارے پاس جو بھی نعمت ہو سو وہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے) وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ ولكن الله رمى (اور تو نے نہیں کنکر پھینکے جب تو نے وہ کنکر پھینکے لیکن اللہ تعالیٰ نے پھینکے) اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک۔ الخير كله في يديك والشر ليس اليك۔ (کہ خیر سب کی سب تیرے ہاتھ میں ہے اور شر تیری طرف نہیں) الا كل شيء ما خلا الله باطل، وغیرہ (اور ہر چیز جو اللہ تعالیٰ کے سوا ہے سو باطل یعنی فانی زائل اور بے حقیقت ہے) اور اگر تم ذات حق کو بمنزلہ کرۂ شمس کے فرض کرو۔ (اگرچہ یہ تشبیہ صرف ہمارے فہم ناقص کے مطابق صرف تفہیم کے لئے ہے ورنہ ذات حق اس قسم کی تشبیہات و تمثیلات سے بلند و بالا ہے) اور نور عظیم جو جرم شمس میں ہے اس کو بمنزلہ وجود حق کے فرض کریں۔ اور وہ اشعہ لازمہ جو اس شمس کے ساتھ لازم ہیں اور اس سے صادر ہوتی

ہیں ان کو بمنزلہ صفات حق کے فرض کریں۔ اور ان شعاعوں کے اعیان خارجیہ پر واقع ہونے کو بمنزلہ تعلق صفات و اسماء کا مخلوقات کے ساتھ تصور کریں۔ اور یہ اعیان جو ضوء شمس سے روشن ہوتی ہیں ان کو بمنزلہ حقائق الممکنات خیال کریں جن کو اعیان ثابتہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور سورج کی روشنی اور حرارت جو اشیاء کو عارض ہوتی ہیں۔ اس کو بمنزلہ وجود ممکنات اور ان کی صفات وجودیہ کمالیہ کے تصور کیا جائے تو تمہارے سامنے ربط حادث بالقدیم کا عقدہ حل ہو جائے گا۔ اور بہت سے اشکالات سے رہائی حاصل ہو جائے گی۔

صفات اور حقائق الٰہیہ کے درمیان فرق —— وجہ ید ساق وغیرہ متشابہات کے ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کے بارہ میں دو مسلک مشہور ہیں

۱) ایک تو عام سلف کا مسلک ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ اور بیہقیؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ ان الفاظ کو اپنے ظاہر پر ہی محمول کیا جائے لیکن کیفیت کے بارہ میں تفویض الی اللہ کا طریق اختیار کیا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں، لیکن ان کی کیفیت ہم کو معلوم نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔ جیسا اس کی شان عالی کے لائق ہیں اسی طرح یہ اس کے لئے ثابت ہیں۔ یہی مسلک جمہور سلف اور ائمہ اربعہؒ کا ہے،

۲) دوسرا مسلک عام متکلمین حضرات کا ہے کہ وہ ان الفاظ کو صفات اور معانی مناسبہ میں استعمال کرتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک لفظ سے خدا تعالیٰ کی کسی خاص صفت پر دلالت مراد ہوتی ہے

لیکن حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے ان حقائق اور صفات کے درمیان ایک لطیف فرق بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ یعنی جس دن ظاہر کیا جائے گا اور پردہ اٹھا دیا جائے گا اس حقیقت سے جس کا نام ساق ہے اور اس حقیقت کی باقی تمام حقائق الٰہیہ کے ساتھ ایسی نسبت ہے جس طرح ساق کی باقی تمام اعضاء انسانیہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے تشبیہ اور استعارہ کے طریق پر اس حقیقت کو اس نام کے ساتھ مسمیٰ کیا گیا ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ معلوم ہونا چاہئے کہ حقائق الٰہیہ عبارت ہے کمالات الٰہیہ کی جہات سے جو کہ عالم میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اور یہ حقائق صفات کے علاوہ ہیں۔ اس لئے کہ صفات کمال تمام کی تمام ان حقائق میں مجتمع ہیں۔ اس لئے کہ ہر کمال الٰہی تمام صفات کو اپنے تابع بنانے والا ہوتا ہے۔ یعنی صفات اس کمال کے ساتھ آتی ہیں، اور صفات کا جداگانہ ظہور عالم میں نہیں ہوتا۔ مثلاً علم بغیر قدرت اور قدرت بغیر ارادہ کے ظہور پذیر نہیں، اور یہ تینوں بھی بغیر حیاۃ کے ظاہر نہیں ہوسکتیں برخلاف جہت کمال کے کہ ہر جہت اپنے ظہور میں منفرد اور مستقل ہے اسی وجہ سے یہ حقائق گویا برزخ ہیں ان صفات کے درمیان جو استقلال نہیں رکھتیں اور تابع محض ہیں۔ اور ذات کے درمیان جو اصل الاصول ہے۔ اور ہر طریق اور ہر وجہ سے استقلال کامل رکھتی ہے لامحالہ ان حقائق کو تشبیہ اور استعارہ کے طریق پر اعضاء کے نام سے مسمیٰ کیا گیا ہے اور فی الواقع عالم میں کوئی ایسی نسبت نہیں ہے جو حقائق الٰہیہ کی کامل نسبت کو ذات کے ساتھ ظاہر کرسکے بجز اعضاء کی نسبت کے جو ذات کے ساتھ ہوتی ہے اسی کے ساتھ اس کو ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اعضاء ذات کے کمالات کی جہات کے مظاہر ہیں۔ اور صفات کی طرح تابع اور غیر مستقل نہیں اور نہ ذات کی طرح مستقل متفرد اور یگانہ ہیں۔

پس شریعت مطہرہ میں ان حقائق کی تفصیلات وارد ہوئی ہیں ان میں چند چیزیں ہیں۔ وجہ عین ید یمین اصابع حقو (کمر) ساق، قدم اور دو صفتیں اور بھی ہیں جو ان حقائق کے ساتھ ملحق ہیں اس وجہ سے کہ وہ دونوں صفتیں بھی صفات کے اجتماع سے ہیئت وحدانیہ اختیار کئے ہوئے ظاہر ہوتی ہیں۔ اگرچہ وہ اعضاء کا حکم نہیں رکھتیں۔ اور وہ رداء اور ازار ہیں ان حقائق کو سمجھنے میں بہت کچھ افراط و تفریط واقع ہوا ہے ایک گروہ نے بیدانشی کی وجہ سے ان حقائق کے فہم تک صحیح رسائی نہ ہونے کی وجہ سے تشبیہ کے ہلاکت انگیز گڑھے میں پڑ کر ان حقائق کو اپنے اعضاء و جوارح پر قیاس کیا، اور خدا تعالیٰ کے لئے شکل و صورت کے اعتقاد باطل میں مبتلا ہوگئے تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً۔

اور دوسرا گروہ ایسا ہے جس نے تنزیہہ کے قاعدہ کو محکم پکڑا اور ان حقائق کے اثبات کو تنزیہہ کے منافی خیال کرتے ہوئے دور از کار تاویلات میں مبتلا ہوگئے۔ جو حقیقت میں ان حقائق کی

نفی اور انکار کے مترادف ہے تو ایسے لوگ بھی ان حقائق کے سمجھنے میں اہل تشبیہ کے ساتھ شریک ہو گئے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک گروہ نے اثبات کیا اور دوسرے نے نفی۔ لیکن محققین اہلسنت نے ان حقائق کی حقیقت کو سمجھا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ کسی شئی کے اعضاء اس کی ذات کی معرفت کے بعد واضح ہوتے ہیں۔ چنانچہ صفات میں یہی حال ہے مثلاً حیوان کا علم ایک خاص طرح ہو تو ہنے اور انسان کا علم الگ رنگ رکھتا ہے۔ پرندوں کی قدرت دوڑنے والے جانوروں سے الگ ہوتی ہے،

بس اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات کے تصور کرنے میں اس کی ذات کی تنزیہہ اور تنزاہت کی وجہ سے ہماری عقول اور اوہام ان صفات کے تصور سے عاجز ہیں۔

اسی طرح ان اعضاء کے تصور سے بھی ہم عاجز ہیں کیونکہ ان اعضاء کا حقیقی ادراک ہم کو اس وقت حاصل ہو سکے گا جب ہم ذات اعضاء کو پوری طرح جان لیں۔ جو محال ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہاتھ میں غور و تامل کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ سے بہت کچھ متفاوت اور مختلف ہوتا ہے اور اسی طرح انسان کا ہاتھ جدا ہے اور گھوڑے بیل وغیرہ کا ہاتھ الگ نوعیت کا ہے۔

جن و پری کا ہاتھ الگ۔ اور فرشتہ کا ہاتھ ان سے الگ نوعیت کا،

پھر اگر آئینہ میں منطبع ہونے والی صورت کو ملاحظہ کیا جائے اور اسی طرح پانی میں منعکس ہونے والی صورت کو دیکھا جائے تو وہ صورت بھی اعضاء و جوارح رکھتی ہے۔

اور جو ایک شخص میں دایاں ہے وہ اس عکس میں بایاں نظر آئے گا اور بایاں دایاں بن جائے گا حالانکہ اس عکسی صورت کے اعضاء و جوارح بالکل اصلا اس شخص کے اعضاء و جوارح کی جوہریت میں مشارک نہیں ہیں۔ چہ جائیکہ اجناس سافلہ میں شریک ہو سکیں۔ ان حقائق کا ذاتیات کے ساتھ (بالکنہ) سمجھنا بالکل ذات کی طرح محالات میں سے ہے۔ جس طرح ذات کا فہم ذاتیات کے بغیر انسان کے دسترس سے باہر ہے۔ اسی طرح ان حقائق کا فہم بھی اس کے حیطہ فہم سے بالا ہے۔ البتہ بعض خواص اور وجوہ عرضیہ اور لوازم سلبیہ اور ثبوتیہ کے ذریعہ اس کا کچھ نشان بتا دیا جاسکتا ہے۔

اشاعرہ نے بھی اگر ان حقائق میں سے بعض کو صفات شمار کیا ہے جیسا کہ وجہ اور عین، تو وہ اسی بنا پر کہ انہوں نے صفت کا معنی ماسوائے ذات لحاظ کیا ہے۔ اور اس طرح اصطلاح مقرر کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن شارع علیہ السلام کی اصطلاح زیادہ قابل اعتبار اور لائق اعتنا ہے۔ غرض ان حقائق الٰہیہ میں سے قیامت کے دن دو حقیقتیں دوزخیوں پر بھی منکشف ہوں گی،

ایک ساق اور یہ موقف میں، اور دوسری حقیقت قدم ہے یہ دوزخ میں منکشف ہوگی. لیکن دوزخ والے ایسے ہوں گے کہ ان کی استعدادیں بالکل باطل ہوں گی اور ان حقائق کا صحیح ادراک وہ ہرگز نہ کر سکیں گے، اور وہ ہرگز ان کو اپنی نگاہوں سے پا نہ سکیں گے۔ اور نہ ان حقائق کا حق ادا کر سکیں گے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کشف ساق کے بعد باوجودیکہ یہ حقیقت ان حقائق عالیہ کی مانند بھی نہیں جیسا وجہ اور یمین وغیرہ۔ لیکن وہ اس کا بھی ادراک نہ کر سکیں گے۔ ان کو ان کی عبادت کے امتحان کے لئے، اور ان کی ان توجہات کے لئے جو مظاہر کے پردہ میں اس حقیقت کی طرف انہوں نے کی ہیں سامنے لایا جائے گا، اور ان سے سجدہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ پس اگر ان کی عبادت تنزیہہ کے مقام تک پہنچی ہوگی اور مقبول ہوگئی ہوگی تو اس وقت بھی اسی کے مطابق سجدہ ممکن ہوگا۔ اور اگر یہ صرف مظاہر کی قید میں گرفتار ہو کر رہ گئے ہوں اور مقام تنزیہہ تک ان کی رسائی نہ ہو سکی ہو تو اس وقت ان سے اس مقام کی طرف توجہ ممکن نہ ہو سکے گی کیونکہ وہ وقت کسب جدید کا نہ ہوگا بلکہ صرف مکسوبات سابقہ کے آثار کے ظہور کا وقت ہوگا۔

شیخ ابو سعید ضریرؒ نے اس مقام میں یہ فرمایا ہے کہ کسی شئی کی ساق اس کا اصل ہوتا ہے جس پر اس شئی کا ڈھانچہ قائم ہوتا ہے جیسا کہ درخت کی ساق اس کا تنا ہوتا ہے، اور انسان کی ساق جس پر تمام بدن قائم ہوتا ہے، تو اس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جس دن حقائق اشیاء ظاہر ہوں گے اور ان اشیاء کے وہ اصول ظاہر ہوں گے جن پر وہ اشیاء قائم تھیں، اور اب ان لوگوں کی عبادات کو متمیز کیا جائے جو درحقیقت کسی اصل صحیح پر قائم نہیں تھیں، بر خلاف مومنین کے جن کی عبادات صحیح اصل پر قائم تھیں ان دونوں

کو ایک دوسرے سے ممتاز کیا جائے گا۔،،

تجلیات کے متعلق ضروری مبحث: حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ تجلی ہماری زبان (اصطلاح) میں بہت سے معانی پر اطلاق کی جاتی ہے جن کو تین قسموں یا تین صنفوں میں جمع کیا جا سکتا ہے۔

۱) تجلیات وجودیہ پر تجلی کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور تجلیات وجودیہ کی حقیقت یہ ہے کہ وجود اپنے تحقق خارجی کے اعتبار سے مظاہر جبروتیہ اور مظاہر امکانیہ میں ظاہر ہو۔ ہر مظہر میں اس کا ظہور جدا اور خاص احکام اور متمیز آثار کے ساتھ ہو گا

۲) تجلی کا اطلاق تجلیات شہودیہ پر بھی ہوتا ہے۔ ان تجلیات کی حقیقت یہ ہے کہ سالک جب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف اپنی پوری توجہ اور ہمت قلبی کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور اس کے سامنے حقیقت قصویٰ کا انکشاف متفرق الوان اور مختلف اوضاع کے ساتھ ہوتا ہے، تو اب ہر رنگ اور وضع جو اس کے سامنے منکشف ہوتی ہے تو اس کو تجلی کے ساتھ مسمیٰ کیا جاتا ہے اور یہ بات اس شخص کے اس علم اور معرفت کے مطابق ہی ہوتی ہے جو اس شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاصل ہے۔

۳) تجلیات کمالیہ پر بھی تجلی کا اطلاق کیا جاتا ہے ان تجلیات کمالیہ کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص جب نفسانی تقاضوں سے الگ ہو کر فانی فی اللہ ہو جاتا ہے، اور اس کی طبیعت کے حجابات اس سے ہٹ جاتے ہیں تو ایسا شخص جب جبروت کی طرف مقدس طریق پر جب جھانکتا ہے یعنی توجہ کرتا ہے اور پھر اس حالت پر مداومت کرتا ہے تو اس کا نفس جبروت کے رنگ سے رنگیں ہو جاتا ہے اور اس پر آمادہ اور تیار ہو جاتا ہے کہ جبروت کے احکام اس پر ظاہر ہوں، پھر اس پر جبروت سے ایک نشأۃ فائض ہوتی ہے اس کی نسبت نفس کے ساتھ ایسی ہوتی ہے جس طرح اعراض کی نسبت جواہر کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کی نسبت مبادی جبروتیہ کے ساتھ ایسی ہوتی ہے جس طرح وجود ذہنی کی نسبت وجود خارجی کے ساتھ ہوتی ہے۔

اور یہ فائض ہونے والی چیز شبح اور صورت ہوتی ہے سالک کے اس تصور و خیال کی جو اپنے حال میں مستغرق ہو کر وہ خیال کرتا ہے کہ وہ حقیقۃ الحقائق کی طرف جھانک رہا ہے،

پھر جب اس نے اس سالک کے نفس کو ڈھانپ لیا اور اس پر ایک محیط لون کی طرح چھا گیا تو اب یہ ضروری ہے کہ وہ شئ موجود فی الخارج ہو جس کے ساتھ نفس متصف ہوتا ہے۔

تجلیات شہودیہ کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) ایک ان میں سے تجلی افعالی ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب سالک پوری طرح اپنی ہمت کو مجتمع کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور اس کی محبت ماسوی اللہ سے زائل ہو جاتی ہے اور اس کی محبت اور نشاط صرف اللہ تعالیٰ کے اندر ہی منحصر ہو جاتی ہے۔ اور یہ حالت اس میں اچھی طرح راسخ اور کامل ہو جاتی ہے تو اس پر ایک حقیقت واحدہ کا انکشاف ہوتا ہے کہ جس کے قبضہ و تصرف میں منع کرنا، دینا، مارنا، زندہ کرنا اور فقر و غنا وغیرہ جتنے تقلبات ہیں بندوں کے احوال اور خود ان کے وجود میں جب سے وہ پانی کے ایک حقیر قطرہ سے آگے بڑھ کر آہستہ آہستہ درجہ کمال تک پہنچتے ہیں اور پھر ان کی تربیت میں طرح طرح کے انعامات ظاہرہ و باطنہ صرف ہوتے ہیں۔ یہ باتیں اس حقیقت واحدہ کی طرف سے جانتا ہے اور اس مقام کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ توکل یعنی خدا تعالیٰ کی ذات پر پورا بھروسہ اور تفویض یعنی اپنے تمام کام اس کی طرف سونپنا۔ اور تسلیم یعنی اس کے ہر حکم و اشارہ کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا، اور اس جیسے احوال آتے ہیں۔

(۲) اور ان میں سے ایک تجلی صفاتی ہے، اور وہ یہ کہ سالک پر حقیقت واحدہ کے متعدد مظاہر میں ظہور کا انکشاف ہو۔ کبھی باعتبار تحقق اور وجود کے، اور کبھی کسی صفت کے طور پر مظاہر متعددہ میں اس کا ظہور ہو۔ جیسے سمع بصر حس وغیرہ، اور یہ مقام اپنے ساتھ کبھی اتحاد کے علم کو لاتا ہے بایں طور کہ سالک کو وحدت کثرت میں اور کثرت وحدت میں مندرج معلوم ہوتی ہے۔ اور کبھی دونوں باتیں اکٹھی ہوتی ہیں مزاحمت کے ساتھ اور کبھی بغیر مزاحمت کے سکون قلب اس کے ساتھ میسر ہوتا ہے۔

(۳) اور ان میں سے ایک تجلی ذاتی ہے۔ اور وہ حقیقۃ الحقائق کا انکشاف جیسا کہ وہ ہے لیکن نہ کسی آئینہ میں اور نہ کسی مظہر میں بلکہ بنفسہ اس کا انکشاف ہوتا ہے اور یہ مقام اپنے ساتھ حیرت کو لاتا ہے نیز اس مقام کا یہ تقاضا نہیں ہوتا کہ اس مقام میں شطح

یا اتحاد کے دقائق یا اندراج وحدت فی الکثرۃ یا اندراج کثرۃ فی الوحدۃ میں کلام کیا جائے۔
اور یہ چاروں درجات توحید یعنی توحید محبت، توحید افعال توحید صفات اور توحید ذات سب کے سب سالک کے مقامات ہیں جن کو سالک اس طرح تعبیر کرتا ہے اور ان درجات سے آگے اللہ تعالیٰ کی طرف یکے بعد دیگرے صعود و ترقی کرتا ہے۔
ایک قسم تجلیات کی تجلی صوری بھی ہے۔ اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ اگر ایک شخص کامل ہے یا اس کا علم باللہ صحیح ہے اور وہ اپنی ہمت کو اس کی طرف حس مشترک میں مجتمع کرلے، تو تجلی کمالی سے اس پر کچھ رشحات مترشح ہوتے ہیں۔ اور جو صورتیں خزانہ میں مخزون ہوتی ہیں۔ ان میں سے وہاں ایک صورت منعقد ہو جاتی ہے اس ترشح کی وجہ سے جو صورت سے منزہ ہوتا ہے۔ اور یہ صورت اس کو امر و نہی کرتی ہے اور اس کے ساتھ لذیذ خطاب سے تخاطب کرتی ہے یا ناز و نیاز کا معاملہ پیش آتا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اطلاع دی ہے۔ کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو (خواب میں) ایک نہایت حسین اور اچھی صورت میں دیکھا ہے جو کفارات درجات وغیرہ کے بارہ میں مجھ سے سوال کر رہی تھی۔
اس تجلی کی علامت یہ ہے کہ سالک اس کے ظہور کے وقت یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس حقیقت کا تقلب اس صورت میں ہے لیکن اگر وہ صورت معظمہ ایسی ہو جس کو سالک دیکھتا تو ہے لیکن اس وقت وہ یہ اعتقاد نہیں رکھتا تو یہ تجلیات صوریہ میں نہیں ہوگی بلکہ یہ ان واقعات (خوابوں) میں سے ہوگی جو سالک کی اطاعت کی قبولیت پر دال ہیں اور کبھی عالم مثال سے اس پانی کی صورت پر فیضان ہوتا ہے جو تمام موجودات عنصریہ کی اصل ہے تو اس کی حقیقت تجلیات کمالیہ میں سے ہوتی ہے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کے لئے درخت پر تجلی وارد ہوئی تھی اور جب پہاڑ جل گیا تھا۔ اور یہ تجلیات معنویہ کی اقسام میں سے ہیں۔ اور ان کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی ایسا معنی ظاہر ہو جس کو سالک سمجھتا ہے۔ اور اس سالک کا نفس اس کو برداشت کرنے اور اٹھانے کے لئے آمادہ ہوتا ہے۔ اور ایک وقت

تک اس کے رنگ سے رنگین ہوتا ہے۔

اور یہ بھی کئی طرح ہو سکتا ہے۔ کبھی سالک اس کو حیوان نباتات یا جماد کی صورت میں دیکھتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے فعل کے لئے آئینہ کی طرح بن جاتا ہے۔ اور اس صورت کے حسن سے اس کے فعل کا حسن ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ علم اس پر غالب ہوتا ہے۔ اور وہ سالک اس سے شراب معرفت کے پیالے اپنے اندر انڈھیلتا ہے اور مست ہو کر بعض اوقات مغلوب العقل بھی ہو جاتا ہے۔

اور کبھی یہ صورت وجود یا باقی صفات کے ظہور کے لئے مرآۃ اور آئینہ بن جاتی ہے تو یہ شخص ظاہر کے حسن سے مظہر کے حسن میں سرگردان ہو کر رہ جاتا ہے، اور ایسا شخص ملکوتی خاصیت کی وجہ سے مقدس جماعت میں شامل ہو جاتا ہے۔ جیساکہ نفوس مقدسہ کے احوال ہوتے ہیں، یا ملائکہ یا عالم مثال کے۔

یا اس پر جبروتی صفت کا انکشاف ہوتا ہے جیسے اسماء اور تجلیات کمالیہ تو اب وہ آئینہ بن جاتا ہے اللہ تعالیٰ کے تجلی کے ظہور کی خاص وجہ اور خاص حیثیت سے۔ اور اس پر اس کی وجہ سے ایک عجیب سا سکر طاری ہو جاتا ہے۔ اور کبھی اس پر معقولات ثانیہ کے قبیل کا کوئی معنیٰ ظاہر ہوتا ہے۔ جیساکہ تقدم و تاخر وغیرہ۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضری، اور اس معنیٰ کے ظہور سے ایک عجیب حال پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اس پر سکر طاری ہو جاتا ہے۔ اور اس کا نفس خاص رنگ سے رنگین ہو جاتا ہے مثلاً کوئی شخص اپنی اس وحدت کو دیکھے جس کی وجہ سے عالم ناسوت میں وہ ظاہر ہوا ہے۔ اور اس وحدت کو آئینہ خیال کرے وحدت کبریٰ کے لئے. اور اس کے ساتھ پھر وہ پوری طرح خوش وقت ہوتا رہے۔ یا نسمہ کے حالات میں سے کسی حال کو دیکھے مثلاً نشاط حزن یا جرأۃ اور کم ہمتی وغیرہ اور اس سے اور حضوری سے ایک عجیب حال پیدا ہو جاتا ہے جیسا انس یا ہیبت یا ناز و نیاز یا اللہ تعالیٰ کے لئے ہر چیز کو قربان کر دینے کا جذبہ یا عشق وغیرہ۔ دراصل ان تجلیات کے لئے وہ لوگ مستعد ہوتے ہیں جو علم اور حال کے اعتبار سے ذکی ہوں اور حق کے ظہور کے لئے جلدی متاثر

ہونے والے ہوں۔ اور اس کے رنگ میں شدید طور پر رنگین ہوتے ہیں، اور لبسا اوقات اس کے اہل باہم اکٹھے ہو کر آپس میں اللہ تعالیٰ کے افعال اور اس کی صفات کا مذاکرہ کرتے ہیں تو ان کے قلوب میں تجلیات معنویہ جوش مارتی ہیں۔ اور اس سے لطف اندوز ہوتے رہتے ہیں۔ بلکہ لبسا اوقات گانا یا عشاق کی حکایات سنتے ہیں تو یہ ان کے قلوب میں عجیب حالات ابھار دیتے ہیں۔

اور کبھی کوئی عمدہ ظرافت آمیز شعر کی طرف کان لگاتے ہیں تو ایک بات دوسری بات کی طرف پہنچا دیتی ہے۔ اور یہ تجلیات صوریہ یا معنویہ مقامات نہیں جن میں بندہ اللہ تعالیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے بلکہ یہ نتیجہ ہوتا ہے اس کے مقام کا جو اس کے علوم استعداد اور حالات کے ساتھ ملتا ہے جس سے یہ نتائج ظاہر ہوتے ہیں۔

واللہ اعلم بالصواب

کتاب پر ایک اجمالی نظر خطبہ کتاب کے بعد حضرت مولانا شاہ رفیع الدینؒ نے سب سے پہلے اپنا تعارف کرایا ہے۔ اور اپنی نسبی اور علمی نسبت بیان فرمائی ہے۔ اپنے والد گرامی حکیم الامۃ حضرت شاہ ولی اللہؒ اور برادر کلاں حضرت شاہ عبدالعزیز سے تعلیم و تربیت حاصل کرنے کا ذکر کیا ہے۔ پھر علوم کشفیہ کی طرف اپنا میلان، شوق اور رغبت اور ان علوم کے تمام شعبوں کا حاصل کرنا اور ان میں کمال تک پہنچنا ذکر کیا ہے۔ پھر اس کے بعد موضوع کتاب کا تعین کیا ہے۔ یعنی مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود، اور پھر حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربیؒ اور حضرت شیخ مجددؒ کا باہم اختلاف ذکر کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ۱۱۷۴ھ میں ایک رسالہ پر مطلع ہوا یعنی امام ولی اللہؒ کی زندگی کے آخری دو سال جب باقی تھے۔ اور پھر مصنف رسالہ (حضرت مولانا غلام یحییٰ صاحب بہاریؒ) پر اظہار افسوس کیا ہے کہ اس نے اس اختلاف کو حقیقی اختلاف تصور کر کے اپنے رسالہ کی تصنیف کے سارے مفروضہ کی عمارت کھڑی کی ہے۔

پھر شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ میں علمی مسائل کے اکثر اختلافات میں عموماً۔ اور صوفیہ کرام کے باہم اختلافات میں خصوصاً لفظی اختلاف کا معتقد ہوں۔ حقیقی اختلاف کا نہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ مصنف رسالہ نے اپنے رسالہ کا نام **کلمات الحق** رکھا ہے جس کو چار حصوں پر مرتب کیا ہے۔ ایک تبصرہ۔ ایک مسئلہ ایک تکمیل اور ایک تذئیل، پھر فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ نے حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے تلمیذ سیدی شرف الدینؒ اور بعض دیگر حضرات کی عبارات کو سمجھنے میں غلطیاں کی ہیں۔ پھر مسئلہ وحدۃ الوجود تو مشہور اور زبان زد خاص و عام و آفاق ہے اس کو ماننے والے، اور اس کے متعلق بحث و تحقیق کرنے والے بے شمار لوگ ہیں۔ جبکہ وحدۃ الشہود ابھی تک اس درجہ کو نہیں پہنچا۔ پھر شاہ رفیع الدینؒ نے اپنی کتاب کا نام **فیض بالحق** رکھا ہے جس کا لقب **دمغ الباطل** ہے۔

صاحب رسالہ نے اپنے رسالہ کے پہلے حصہ تبصرہ کو نصیحت سے شروع کیا ہے۔ شاہ

رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ دراصل یہ نصیحت نہیں بلکہ فضیحت ہے،
صاحب رسالہ نے ان دونوں مسئلوں کا عقائد دینیہ ضروریہ میں سے ہونے کا انکار کیا ہے، حالانکہ یہ بات صریح غلط ہے۔ کیونکہ اگر قوت علمی اور قوت عملی کی تکمیل دین کے بنیادی مسائل میں سے ہے، تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ یہ دونوں مسئلے اس سے خارج ہوں، ایمان تو تصحیح عقائد اور تہذیب قوائی عقلیہ اور عملیہ کا نام ہے۔ اور ربط بین الصانع والمصنوع کی حقیقت کی معرفت بھی لازم ہے۔ جو اس مسئلہ کی اصل حقیقت ہے۔ یہ مسئلہ صرف سلوک وتصوف کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ یہ کلامی مسئلہ بھی ہے، دین کے تین اجزاء ہیں ایمان جس کی تفصیل علم عقائد میں بیان کی جاتی ہے، اسلام جس کی تفصیل پر علم فقہ مشتمل ہے، احسان یہ علم سلوک میں بیان کیا جاتا ہے۔ اسلام بدون ایمان کے معتبر نہیں۔ اور احسان ان دونوں کا ثمرہ ہے۔ ان تینوں علوم کے مسائل دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) وہ جو نص شارع سے معلوم ہوتی ہیں اور حاملین ملت کا ان میں اختلاف نہیں ہوا، (۲) وہ جن کی اصل تو شارع کی نص سے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کی تفصیل مجتہدین کے تلاحق افکار سے واضح ہوتی ہے۔ قسم اول کے مسائل جیسا وجود واجب ثبوت صفات باری تعالیٰ علم، قدرۃ، ارادہ، قرآن کا کلام الٰہی ہونا رویت باری تعالیٰ وغیرہ ہیں۔ اور قسم ثانی کے مسائل مثلاً وجود عین ذات ہے یا زائد صفات عین ہیں۔ یا غیر کلام نفسی اور لفظی میں فرق۔
ازل میں کلام واحد ہے یا متعدد، اللہ تعالیٰ کا علم بالجزئیات وجہ جزی کے ساتھ ہے یا وجہ کلی کے ساتھ بقا، اور تکوین ایا یہ صفات زائدہ ہیں یا یہ امور اعتباریہ ہیں وغیرہ؛ انصاف کی بات یہ ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود قسم ثانی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں، وحدت وجود کی اصل کتاب وسنت سے ثابت ہے۔ تفصیل وتشریح ائمہ فن کے اجتہادات سے ثابت ہے۔ کیونکہ اجتہاد صرف فقہیات ہی میں منحصر نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ بلکہ یہ ہر علم وفن میں جاری ہوتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ نے فرمایا ہے۔" اذ لیس الاجتهاد منحصر

فی الفقه المصطلح بل لہ عموم فی کل فن، نعم لکل فن طریق علیحدۃ فی الحاق المسکوت بالمنطوق" عبقات ص ۱۰۸ طبع جدید)

بعض مسائل اگرچہ اپنی اصل کے اعتبار سے غیر ضروری ہوتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات ان مسائل میں بحث ناگزیر ہو جاتی ہے، جبکہ سائلین کے سوالات اور اشکالات وارد ہونے لگتے ہیں، اور جبکہ شکوک وشبہات کے دلدل میں وہ پھنس جاتے ہیں۔ اور اگر ان کے سوالات کے جوابات نہ دیئے جائیں، اور ان کے شکوک وشبہات رفع کرنے کی کوشش نہ کی جائے تو ان کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ ہوتا ہے (اس کی مثال سابقہ تاریخ میں مسئلہ خلق قرآن ہے۔ جو آجکل ہم لوگوں کو بظاہر فضول سی بحث معلوم ہوتی ہے لیکن اس مسئلہ نے اپنے زمانہ میں بڑے بڑے فتنوں کے طوفان کھڑے کئے اور ہزاروں آدمیوں کی جان لی، علماء کا فرض ہوتا ہے کہ ایسے موقعہ پر اصلیت کو ظاہر کریں۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں چار حکومتوں کا ابتلاء گذارا ہے اسی طرح ہمارے زمانہ میں مسئلہ حیاۃ النبی جب چھڑا تو اس نے بہت سے لوگوں کے خیالات کو متزلزل کر دیا۔ اگرچہ عقائد کے بنیادی مسائل کے ساتھ اس کا اتنا زیادہ تعلق نہیں، لیکن پھر بھی لوگوں کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ ضرور ہے اس لئے علماء کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ایسے موقع پر اصل حقیقت سے نقاب کشائی کر کے لوگوں کے ایمان وعقائد کی حفاظت کریں)

تکمیل ظاہر اور باطن دونوں کے اعتبار سے ضروری ہے۔ سلوک واحسان کا تعلق دونوں سے ہے۔ اور یہ مسئلہ وحدۃ الوجود بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس کی نسبت اور تعلق حقائق کے ساتھ ایسی ہے جس طرح علم کلام کا تعلق عقائد۔ اور فقہ کا اصول فقہ، اور میزان (منطق) کا دلائل، اور عروض کا اشعار کے ساتھ۔

علم کلام کا اشرف وافضل حصہ الٰہیات ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات وشیون اور احوال واجب سے بحث کی جاتی ہے۔ اور ان تمام احوال میں محمود اثبات وحدت وتوحید ہے۔ وحدت کے لئے کوئی مناط ضرور ہوگا۔ وہ مناط یا تو وجود ہوگا انہ واحد لیس غیرہ موجود آ۔ اور یہ کتاب وسنت سے ثابت ہے۔ "کُلُّ شَیْءٍ

هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" "الا کل شئ ما خلا اللہ باطل"۔ یا مناط وجوب ہوگا، یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی واجب ہے لیس غیرہ واجبا۔ یہ درجہ بھی کتاب وسنت سے ثابت ہے۔ اللہ الصمد۔ ھو الغنی

یا مناط توحید خلق ہوگا | قرآن وسنت میں ان کا اس کثرت کے ساتھ ذکر ہے
یا تدبیر | کہ بیان کی ضرورت نہیں
یا استحقاق عبادت

وحدت کی یہ تمام اقسام کتاب وسنت میں موجود ہیں۔ البتہ بعض اقسام کی زیادہ تشریح وتفصیل نہیں، خود صاحب رسالہ بھی اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ دونوں مسائل کا تعلق ربط حادث بالقدیم سے ہے، اور شاہ رفیع الدینؒ اس پر یہ اضافہ فرماتے ہیں کہ بلکہ بہت سے علوم شرعیہ اس پر موقوف ہیں جو کہ شریعت کے لب لباب ہیں پھر یہ معلوم کرنا کہ صانع اور مصنوع کے درمیان کس قسم کا علاقہ ہے۔ غیریت محضہ یا عینیت محضہ یا ان میں سے کوئی بھی نہیں۔ صاحب رسالہ ایک حد تک عینیت کا انکار کرتا ہے۔ اور حضرت شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ پہلے اس عینیت کی حقیقت اور اس کا محل اور مرتبہ سمجھنا چاہیئے۔ پھر کلام کو سمجھنے کے اصول ذکر کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ کلام کو سمجھنے کے چار مراتب ہیں۔ تفسیر۔ تاویل۔ اعتبار۔ اور حمل کلام علی غیر محملہ۔ پھر فرماتے ہیں کہ وحدت وجود کو کلام الٰہی اور سنت نبوی کے الفاظ سے سمجھنا یہ درجہ تفسیر وتاویل میں ہے۔ اور بڑی تفصیل کے ساتھ اس کو بیان کرتے ہیں، صاحب رسالہ اس کو صرف مکشوفات اولیاء اللہ میں سے بتلاتا ہے،

اور یہ کہتا ہے کہ اثناء سیر وسلوک میں سالکین میں سے بعض پر وحدت وجود کا مکشوف ظاہر ہوتا ہے۔ اور بعض پر وحدۃ شہود ظاہر ہوتا ہے۔ صاحب رسالہ نے اس مسئلہ کے بارہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ قدماء صوفیہ نے جو اہل صحو وافاقہ تھے، اس مسئلہ میں تصریحاً یا تلمیحاً تکلم نہیں کیا۔

شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ کو خبط عظیم واقع ہوا ہے، جب کتاب وسنت میں تصریحاً معیت اور احاطہ قرب وغیرہ مذکور ہیں تو صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ اور

ان کے اتباع کیسے اس کے قائل نہ ہوں گے جبکہ قدماء نصوص کو ظواہر پر محمول کرتے ہیں۔ اور بلا کیف و تشبیہ کا قول کرتے ہیں۔ اور جناب باری تعالیٰ کی تجلی کے صور اور مظاہر میں قائل ہیں۔

پھر شاہ صاحبؒ نے متقدمین کا اس مسئلہ کا قائل ہونا ذکر کیا ہے۔ اور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ کا یہ کہنا کہ اس مسئلہ نے شیخ اکبرؒ اور ان کے اتباع کے زمانہ سے شیوع پکڑا ہے، یہ بھی غلط ہے بلکہ مسئلہ تو صحابہؓ تابعینؒ اور قدماء کے وقت سے موجود و معلوم تھا۔ لیکن وہ لوگ بوجہ قرب زمانہ نبوی کے اور بوجہ کمال سکینت کے اس مسئلہ کی تنقیح و تفصیل میں مشغول نہیں ہوئے اور نہ ان کو ضرورت تھی، اور نہ وہ ان اصطلاحات کے محتاج تھے، البتہ ادوار کے اختلاف سے اور حالات کے بدلنے سے اس کی ضرورت پڑی، (حضرت امام ولی اللہؒ نے اپنی کتاب ہمعات میں بیان فرمایا ہے کہ سلوک و ریاضت کے کئی دور گزرے ہیں اور ہر دور میں طور طریقے مختلف رہتے ہیں ہر دور کی ضروریات اور احوال کا خاص تقاضا ہوتا ہے (بتفاوت الاحوال یتفاوت الاحکام مشہور مثال ہے)

البتہ شیخ اکبرؒ کے دور کے بعد سے اس مسئلہ کا مالہا و ماعلیہا خوب بیان ہوا، اور اس کی پوری تفصیلات کو شیخ اکبرؒ اور ان کے اتباع نے واضح کیا، صحیح بات اور غلط کا امتیاز کیا۔ اور جن باتوں میں اشتباہ کے امکانات تھے ان کو کھول دیا۔ بعض حضرات نے فی الواقع اس مسئلہ کو سمجھنے میں غلطی کی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جہاں کوئی غلطی کرے تو سرے سے اصل بات کا ہی انکار کر دیا جائے اور اس کو اصلاً ہی رد کر دیا جائے۔ (حضرت مولانا شاہ حاجی محمد امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے خوب فرمایا ہے کہ "اگر کسی عمل میں عوارض غیر مشروع لاحق ہوں، تو ان عوارض کو دور کرنا چاہیے نہ یہ کہ اصل عمل سے انکار کیا جائے، ایسے امور سے منع کرنا خیر کثیر سے باز رکھنا ہے" (شمائم امدادیہ ص ۶۹)۔ درحقیقت ایسے معاملات میں سرے سے انکار کر دینا بھی اصل مسئلہ میں غلطی کرنے کی طرح گمراہی ہوگی، اور ایسا کرنا ضلالت کا موجب ہوگا۔

حق بات اعتدال کا راستہ اختیار کرنا ہے۔ اس پر شاہ رفیع الدینؒ امام بیضاویؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ افراط و تفریط ہر معاملہ میں خواہ اعتقادی ہو۔ یا عملی اور اخلاقی مذموم ہے۔
اور اعتدال و توسط (یعنی اقتصاد و میانہ روی) ہی محمود ہے،
اس کے بعد شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ توحید ایمانی جس طرح اصل مراتب میں موجب نجاۃ ہے لیکن اس کے ساتھ اعمال صالحہ کی امداد بھی ضروری ہے۔ اسی طرح توحید عرفانی بھی مراتب عرفان میں اصل ہے لیکن اس کے ساتھ احوال سنیہ اور کرائف صالحہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔
اور توحید وجودی بدون کمال اتباع کے میسر نہیں ہوتی، (دیگر ائمہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے حضرت مجددؒ کے علاوہ شیخ ابو سعید مخذومیؒ نے تحفہ مرسلہ میں فرمایا ہے کہ توحید وجودی کمال اتباع کے بعد قرب کا ذریعہ بنتی ہے،
نیز حضرت خواجہ خوردؒ نے بھی اپنے رسالہ پر تو عشق۔ اور رسالہ وحدت وغیرہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔
حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی الخیر الکثیر و دیگر کتب میں قرب فرائض۔ قرب نوافل اور قرب وجودی کی بحث کر کے یہ بات سمجھائی ہے قرب کا مطلب غفلت کے پردوں کا اٹھنا اور حقیقت کا انکشاف نام ہے

تو خود حجاب خودی حافظا از میان برخیز ماراتو بما ممان کہ تاما۔ باخویشتیم بت پرستیم،
بخدا غیر خدا در دو جہان نیست کسے صد دلیل ست و لے اقف از آن نیست کسے از دیوان خواجہ
تو بحر قدم بودی ما شبنم امکان ما با تو چنانیم کہ گوئی ہمہ ماتیم معین الدین اجمیریؒ
در عالم توحید نہ یاریم و نہ اغیار آن لحظہ کہ از پردہ ہستی بدر آئیم
بیا کہ سوختن و ساختن و گم شدن بیاموزیم درین سرائے فنا فرصت شرر داریم۔ اصغر

پھر اس کے بعد بڑی تفصیل کے ساتھ شاہ رفیع الدینؒ نے بحث کی ہے اور دیگر ائمہ کرام نے اس مسئلہ وحدۃ الوجود پر جو دلائل عقلیہ و نقلیہ ذکر کئے ہیں ان کو بیان کیا ہے۔ پھر حضرت شاہ ولی اللہؒ کی دلیل بیان کی ہے اور شاہ ولی اللہؒ کی اپنی تشریح پھر شاہ رفیع الدینؒ نے اس مکتوب مدنی والی دلیل کی مکمل تشریح اور شرح از خود بیان فرمائی ہے۔
ممکن کا ربط واجب کے ساتھ۔ تنزلات اجمالی علمی اور پھر تفصیلی۔ تنزل واجبی خارجی وغیرہ کی علمی بحث اور دلائل۔ پھر حضرت شیخ مجددؒ کا کلام ان کے مکتوبات سے نقل کیا ہے۔ اور

کی تمثیل اور تشریح کی ہے۔ پھر شاہ رفیع الدینؒ نے وجود کا مفہوم اور معنی اور اس سلسلہ کے اشکالات وغیرہ مختلف عنوانات علیحدہ علیحدہ پیرائیوں میں ذکر کئے ہیں وجود انتزاع ظرف ذہنی خارج۔ معقول ماہیت وجود منبسط عقل کی تشریح، اور پھر صاحب رسالہ نے علمی طور پر کہاں کہاں ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اور اکابر کے کلام سے صاحب رسالہ نے جو مغالطات دیئے ان کا بیان اور مختلف نکات بیان فرمائے ہیں۔ اس کے بعد مسئلہ وحدۃ الوجود کی حقیقت، اور اختلاف تعبیرات، اور صاحب رسالہ کو جو غلطیاں لگی ہیں اس کا ذکر کیا ہے۔ اور تطبیق بیان کیا ہے، اس کے بعد صاحب رسالہ نے شیخ اکبرؒ کے حوالہ سے ایک مغالطہ آمیز سی بات کی ہے کہ شیخ اکبرؒ اور ان کے اتباع گویا یہ کہتے ہیں کہ اشیاء خارجیہ اور ذہنیہ، کلیہ، اور جزئیہ، جواہر، اعراض۔ بالبداہتہ ایک چیز پر مشتمل ہیں کہ اس کی وجہ سے یہ اشیاء ایک دوسرے سے جدا احکام و آثار رکھتی ہیں، اور اپنے تحقق میں یہ ممتاز ہیں۔ اور اس چیز کو کبھی تو ماہیت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور کبھی تعینات اور کبھی وجودات خاصہ سے۔ اور یہ فرماتے ہیں کہ ہم کو کشف کے نہایت ہی اعلیٰ مرتبہ سے معلوم ہوا ہے کہ تمام اشیاء جسطرح اپنے وجودات خاصہ میں باہم افتراق اور امتیاز رکھتی ہیں، اسی طرح یہ ایک امر واحد میں جو درحقیقت منشاء انتزاع وجود بمعنی دن وحصول اور مبدأ ترتب احکام و آثار بھی ہے۔ یہ اشیاء اس میں بھی اشتراک رکھتی ہیں، پس وہ امر وہی ہے جو متعین ہوا ہے ان تعینات کے ساتھ اور مقید ہوا ہے ان تقیدات کے ساتھ، اور ظاہر ہوا ہے ان مظاہر میں۔ اور وہ امر حقیقۃ الحقائق، اور ذات الٰہی ہے، اور یہ تمام تعینات تقیدات ظہور شیون وکمالات ذات ہیں شاہ رفیع الدینؒ نے اس مغالطہ انگیزی کا رد کیا ہے۔ اور واضح کیا ہے کہ یہ اتحاد وعینیت ذات بحت اور ذات صرافت کے ساتھ نہیں ہے۔ اس اتحاد وعینیت کا محل ومقام اور ہے۔

صاحب رسالہ کو اس بارہ میں بہت کچھ غلط فہمیاں ہوئی ہیں۔ شاہ رفیع الدین صاحبؒ نے ان کا پردہ چاک کیا ہے، شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ ذات الٰہی سے کیا مراد لیتے ہیں آیا مرتبہ ذات من حیث الاطلاق مراد لیتے ہیں یا مرتبہ الوہیت، دونوں شقوں میں وجود منبسط کو ذات الٰہی کہنا غلط ہے اور پھر اس بات کو بادلائل ثابت کیا ہے۔

صاحب رسالہ کا یہ کہنا کہ بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ ذات مقدس خود کو مختلف صور میں ظاہر کرتی ہے۔ اور ہر صورت میں اپنی شیون اور صفات، تعین اول اور ثانی میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں۔ یہ ظہور اور اظہار درست ہے لیکن نہ اس طرح کہ اشتراک و تعدد ظہور بے واسطہ ذات کی طرف راجع ہو۔ بلکہ اس کی طرف ظل اور صادر اول کے واسطہ سے راجع ہوتا ہے۔ اور یہی مسلک و مذہب حضرت امام مجددؒ کا بھی ہے۔ پھر مکتوبات سے اس کا ثبوت پیش کیا ہے۔ جس سے حلول و اتحاد و تلون ذات کی نفی ثابت ہوتی ہے۔

پھر شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ محاورات میں وجود کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے۔ ۱۔
(۱) معنی مصدری بمعنی کون و حصول (۲) ہر چیز کی خاص حقیقت پر وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ (۳) وجود منبسط پر جس کو صوفیہ نفس رحمانی صادر اول بطریق ابداع کہتے ہیں (۴) وجود اول الاوائل یعنی وجود حق یا ذات بحت پر کیا جاتا ہے۔

جب صاحب رسالہ کہتا ہے کہ اول مراتب لاتعین اور ذات بحت ہے اور موجودیت اس مرتبہ کی بذاتہ ہے اور اس کا امتیاز ماعدا سے جو کہ عدم ہے، یہ بھی بذاتہ ہے،
تو شاہ رفیع الدین صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی صاحب رسالہ کو غلطی لگی ہے کیونکہ وجود جو کہ مقابل عدم کے ہے وہ اس سے متاخر مرتبہ ہے۔ پھر اس کو مدلل طور پر ثابت کیا ہے۔
پھر مرتبہ ثانیہ اس کے تنزل کا مرتبہ ہے علماً شان کلی کے ساتھ جو جامع ہے تمام شیون الٰہیہ اور کونیہ کو اس کو وحدت، حقیقت محمدی، تعین اول بحضرت اجمال وغیرہ سے ذکر کرتے ہیں۔ اور پھر حقیقت محمدیہ کو واضح فرماتے ہیں مرتبہ ثالثہ مرتبہ تنزل علمی تفصیلی ہے۔
اور مرتبہ رابعہ تنزل عینی ہے ظہور آثار و احکام، لشان کلی، اس کو مرتبہ وجود منبسط نفس کل نفس رحمانی نفس ہیولیٰ اور ظاہر وجود کہتے ہیں۔
مرتبہ خامسہ شخص اکبر اور انسان کبیر کا مرتبہ ہے
ذات حق کا ظہور وجود منبسط میں شیون فعلیہ وجوبیہ کے ساتھ تجلی اعظم کہلاتا ہے اور ذات حق کا ظہور وجود منبسط میں شیون انفعالیہ امکانیہ کے ساتھ عالم کائنات ہے جو تنزلات ثلاثہ کو شامل ہے۔ یعنی عالم ارواح، عالم مثال اور عالم شہادی۔

اور صور کونیہ خارجیہ حاکی ہیں مرتبہ اعیان ثابتہ علمیہ سے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان ثابتہ جو مرتبہ حضرت علم میں ثابت اور مستقر ہیں وہ وجود منبسط میں صور خارجیہ کے طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ اور مختلف آثار کا مصدر بن جاتی ہیں۔ ان کا وجود ایک لحاظ سے خارج میں بھی ہوگا جیسا کہ مثلاً زید جو خارج میں موجود ہے، جب کوئی آدمی اس کا ذہنی تصور کرتا ہے تو وہ دونوں جگہ موجود ہوتا ہے۔

ایک عقلی وجود اور دوسرا خارجی وجود کے ساتھ۔

شیخ اکبرؒ کے کلام الاعیان ماشمت رائحۃ الوجود کا مطلب یہ ہوگا کہ شیون انفعالیہ جس جہت سے ان کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ وہ علم میں ثابت ہیں حضور علمی کے اعتبار سے۔ خارجی وجود نہیں رکھتی، کیونکہ ان کا خارجی وجود تو انفکاک اور خروج سے ہوگا، جو جہل کو مستلزم ہے العیاذ باللہ صاحب رسالہ صوفیہ کے وجود خارجی کی نفی کو اسی معنی پر چسپاں کرتے ہیں، ورنہ خارجی وجود کا انکار تو بداہت کا انکار ہے جو کسی عقلمند سے متصور نہیں ہو سکتا۔

صاحب رسالہ نے کہا ہے کہ یہ جو مراتب وجود و تنزل ہیں۔ ان میں سے ہر ایک مرتبہ کا نام اور صفت خاص ہے اس مرتبہ کے ساتھ جو دوسرے مرتبہ میں نہیں پائی جاتی۔ پس مرتبہ الوہیت کے اسماء کا اطلاق جیسے اللہ اور رحمان کا اطلاق مراتب کونیہ پر عین کفر اور زندقہ ہوگا، شاہ رفیع الدینؒ اس کی تائید کے لئے حضرت مجددؒ صاحبؒ کے مکتوب سے حوالہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت مجددؒ صاحب فرماتے ہیں کہ مراتب تنزل الوجود کے لئے الگ الگ اسم ہے جو مختص ہے اس کے ساتھ۔ اور احکام ہیں جو کسی دوسرے مرتبہ میں نہیں پائے جاتے پس وجوب ذاتی اور استغناء ذاتی مختص ہے اس مرتبہ اور الوہیت کے ساتھ۔ اور امکان اور افتقار ذاتی مختص ہے مرتبہ کون اور فرق کے ساتھ۔

مرتبہ اولی ربوبیت اور خالقیت کا مرتبہ ہے، اور ثانیہ عبودیت اور مخلوقیت کا، اب اگر ان میں سے ایک کا اسم دوسرے پر اطلاق کیا گیا تو یہ زندقہ محض اور کفر خالص ہوگا۔ اور تعجب ہے بعض ملاحدہ اور زنادقہ پر کہ وہ ان مراتب کو باہم مختلط کر دیتے ہیں۔ اور ایک مرتبہ کے احکام دوسرے مرتبہ پر اطلاق کرنے لگتے ہیں۔ اور وہ ممکن کو واجب کی صفات کے

ساتھ اور واجب کو ممکن کی صفات سے موصوف کرنے لگ جاتے ہیں، شاہ رفیع الدین صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تنزلات وجود صوفیہ موحدین کے نزدیک متخالفۃ الحقائق والآثار ہیں اور ان کا قیومیۃ حق میں اشتراک ان کو کیسے متحد الاثار والاحکام بنا سکتا ہے۔ مثلاً ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ قاتل و مقتول دونوں کا قیام جسمیت کے ساتھ ہے، لیکن یہ ان کو متحد الاثار نہیں بنا سکتا۔ اور اسی طرح ایک نقطہ کی وجہ سے اجزاء دائرہ کو وضع وجہات میں تجدد جہات یمین و یسار شمال و جنوب فوق و تحت قدام و خلف وغیرہ متحد نہیں بنا سکتا اب حضرت شیخ مجددؒ کا رد اور تشنیع صوفیہ محققین کی طرف راجع نہیں، کیونکہ وہ ممکن کو عین واجب نہیں جانتے۔ اور نہ ایک کے صفات کو دوسرے پر محمول کرتے ہیں۔ درحقیقت حضرت شیخ مجددؒ کی تشنیع اور تشدید ان زنادقہ کی طرف راجع ہے جو صوفیہ کے لباس میں جلوہ گر ہو کر شرائع کی نفی کرتے ہیں۔ اور عبادت کا انکار کرتے ہیں۔ اور رب العزۃ کی تعظیم بھی ان کا مقصود نہیں ہے۔ اور اگر کہیں صوفیہ محققین کے کلام میں کچھ ایسے موہم الفاظ کہیں آئے ہوں تو ان کو عینیت بلا کیف پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ قرب و معیت احاطہ اور تمام صفات میں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ حضرت مجددؒ صوفیہ محققین کو جو وحدۃ وجود کے قائل ہیں۔ اہل نجات میں شمار کرتے ہیں جیسا کہ آپ کے مکتوبات سے عیاں ہے، کیونکہ اس قسم کے مسائل جو ذات اور صفات سے تعلق رکھتے ہیں، ان میں خطاء کشفی یا خطاء عقلی اگر تسلیم کی جائے تو یہ بات نجات سے بہت دور ہوگی چہ جائیکہ قرب الٰہی، ایسے لوگوں کو نصیب ہو۔

اور اس بارہ میں خطاء کو خطائے اجتہادی پر جو فروعات میں ہوتی ہے، قیاس نہیں کرنا چاہئے کہ اس کی وجہ سے وہ معذور سمجھے جائیں۔ بلکہ یہ خطاء مجسمہ اور معتزلہ کی طرح منجر بکفر و بدعت ہوگی۔ والعیاذ باللہ۔

اس کے بعد مسئلہ وحدۃ الشہود کے بارہ میں صاحب رسالہ بزعم خویش مجددؒ کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ یہ مجددؒ کے مکشوف کے مطابق ہے، لیکن صاحب رسالہ نے جو بات کہی ہے وہ درست نہیں کیونکہ اس نے اس امر کے بارہ میں جو ما بہ الامتیاز بین الاشیاء ہے، اور وہ امر جامع جو مبدأ آثار و احکام ہے، ان کے تعین کرنے

میں غلطی کی ہے۔ صاحب رسالہ کا یہ کہنا کہ وہ امر جامع حقیقۃ الحقائق اور ذات مطلق ہے تعالیٰ شانہ، اور وہ امر مابہ الامتیاز ظہور رشان ہے از شیون ذاتیہ او۔ شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ امر جامع جمیع موجودات میں جو مبدأ آثار و احکام ہے وہ وجود عام ہے نہ حقیقۃ الحقائق اور ذات مطلق، کیونکہ وہ حکم اشتراک کے قبول کرنے سے اَجَلّ ہے، پھر اس کو مفصل طریق پر ثابت کیا ہے۔

پھر صاحب رسالہ نے مسئلہ صفات ثمانیہ کا ذکر چھیڑا ہے جو شیخ اکبرؒ اور شیخ مجددؒ کے درمیان مختلف فیہ، شیخ اکبرؒ صفات کے زائد علی الذات ہونے کے قائل نہیں اور شیخ مجددؒ زائد ہونے کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ اگرچہ زائد ہیں لیکن غیر ذات بھی نہیں لا عین ولا غیر نہیں جیسا کہ عام متکلمین کرام کا مسلک ہے۔

اس کے بعد شاہ رفیع الدینؒ نے مسئلہ تطبیق کا ذکر کیا ہے۔ سب سے اول مرتبہ ذات کا بیان کیا ہے کہ یہ مرتبہ تمام اسماء صفات نسب و اضافات سے مُعَرّا ہے۔ دوسرا مرتبہ شیون و قابلیت جمیع صفات کا مرتبہ ہے، اس کے بعد نہایت دقیق و عمیق بحث ہے۔ جو پوری طرح کتاب پڑھنے کے بعد ہی ذہن نشین ہوسکتی ہے۔ الغرض کہ شیون و صفات کا فرق۔ ہبا و عماء کی بحث۔ حقیقت محمدیہ، صادر اول تعین اول وجود منبسط تجلی اعظم۔ شخص اکبر مسئلہ ظل و اصل، انسان اکبر۔ تنزلات خمسہ ظاہر و مظہر کا فرق۔ معدوم و موجود مطلق و مقید عدم کی تحقیق وحدیت و احدیت نفس رحمانی۔ خلق شر و نسبت شر الی الباری تعالیٰ کے مسئلہ کی وضاحت، صفات ذاتیہ حقیقیہ اور صفات اضافیہ۔ اتحاد و امتیاز کے بارہ میں شیخین (شیخ اکبر و شیخ مجددؒ) کے خیالات و عبارات عینیت کے بارہ میں سیدی شرف الدین کی توجیہات سبع کا بیان، اور مزید سات توجیہات شاہ رفیع الدینؒ نے اپنی طرف سے پیش کی ہیں۔ اطلاق اسم و صفت وغیرہ بہت سے غامض اور دقیق مسائل کا ذکر کیا ہے۔

شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ توحید عوام کے نزدیک نفی الوہیت ما سوی اللہ، اور اثبات الوہیت للہ وحدہ کا نام ہے جیسا کہ کلمہ توحید کا مدلول ہے۔

اور خاصہ کے نزدیک توحید ماسوی اللہ کے وجود کا اضمحلال اس طرح کہ سوائے وجود اللہ کے کسی چیز کا مشاہدہ نہ کرے۔ جیسا کہ دن کے وقت بجز شمس کے کواکب کا مشاہدہ نہیں

کرتا۔

شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ صوفیہ وجودیہ عینیت من جمیع الوجوہ ثابت نہیں کرتے، اور نہ فی الجملہ غیریت کی نفی کرتے ہیں۔

وحدۃ وجود اور وحدت شہود کے موضع اطلاق دو مقام ہیں اس کا اطلاق، ایک تو مباحث سیر و سلوک الی اللہ میں کیا جاتا ہے۔ جس میں کہا جاتا ہے کہ اس سالک کا مقام وحدۃ وجود ہے اور اس کا وحدۃ شہود ہے یا یوں کہتے ہیں کہ اس سالک کو مقام توحید حاصل ہے اور اس وقت وحدت وجود اور توحید کا معنی یہ ہوتا ہے کہ سالک حقیقت جامعہ کی معرفت میں مستغرق ہوتا ہے وہ حقیقت جامعہ جو کہ عالم تمام اس کے تعینات ہیں۔ اور تفرقہ و تمایز کے احکام اس وقت سالک کی نظر سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

اور وحدت شہود کا معنی یہ ہوتا ہے کہ سالک دونوں کے احکام یعنی جمع و تفرقہ کو جمع کرتا ہے۔ تمام اشیاء کو ایک وجہ سے واحد جانتا ہے اور دوسری وجہ سے کثیر و متباین خیال کرتا ہے جو احکام تنافیہ کے ساتھ مختص ہیں۔ اور دوسرا مقام ان کے اطلاق کا علم حقائق ہے۔ اور اس سے مقصود اشیاء کی معرفت ہوتی ہے جیسا کہ وہ واقع میں ہیں اس موقع میں وحدت وجود کا معنی یہ ہے کہ عالم تمام اعراض ہیں اور مجتمع ہیں حقیقت واحدہ میں اس کو مثال سے سمجھنا ہو تو اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ جیسا کہ انسان فرس وغیرہ کی صورت، جو شمع پر متوارد ہوتی ہے، طبیعت شمعیہ تمام حالات میں باقی ہے بلا تغیر و تبدل، اور آثار مختلفہ اختلاف [بہ تشکلات و صور مختلفہ] ان تماثیل کا وجود نہیں۔ الا یہ کہ جب ضم ضمیمہ کیا جائے یعنی شمع، اور وحدت شہود کا معنی اس موضع میں یہ ہوتا ہے کہ عالم عکوس اسماء و صفات ہیں جو مرایائے اعدام میں جلوہ گر ہوتے ہیں، جو کہ ان اسماء و صفات کے مقابل واقع ہیں، اور ان میں منطبع ہوتے ہیں مثلاً قدرت کا مقابل عجز ہے۔ پس جب صورۃ قدرت عجز کے مرآۃ (آئینہ) میں منعکس ہوتی ہے تو قدرت ممکنہ حاصل ہو جاتی ہے۔

سر توحید یعنی مقام وحدت تک وصول بجز تعینات کے زوال۔ و فنا از رسوم و عادات کے میسر نہیں آتا۔ ایسے مقام میں اگر کوئی شخص محض عقل کو اس مقام کی طرف متوجہ کرے گا

تو سوءِ خاتمہ کا خوف ہوگا کیونکہ مقامات و احوال، صفات قلب میں سے ہیں، نظر عقلی کو ادھر متوجہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص اصوات و نغمات کو حاسہ بصر کے ساتھ ادراک کرے، یا الوان و اضواء کو حاسہ سمع کے ساتھ،

تطبیق کے سلسلہ میں شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ طالب خیر کو چاہیئے کہ ان ہر سہ اکابر، (شیخ اکبرؒ شیخ مجددؒ شاہ ولی اللہؒ) کے کلام کے تتبع میں سعی بلیغ سے کام لے، اور ان کے کلام کو جمع کرے۔ اور اس کے مقتضا پر عمل پیرا ہو۔ اور اگر کہیں اختلاف نظر آئے، اور اس اختلاف کے رفع کرنے میں عاجز ہو، تو یقین جانے کہ نفس الامر میں کوئی اختلاف نہیں، اپنے قصور فہم پر محمول کرے" الفقراء کنفس واحدۃ" شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ اگر بنظر انصاف ملاحظہ فرمائیں تو توحید شہودی، توحید وجودی کے مخالف نہیں ہے، اور نہ یہ کوئی علیحدہ مسئلہ ہے۔ بلکہ صوفیہ وجودیہ کی بھی باہم تقریرات متغائرہ ہیں۔ اور تمثیلات متعددہ اور تعبیرات مختلفۃ الدلالات ہیں۔ جو توحید وجودی کے افادہ میں مشترک ہیں لیکن بعض تعبیرات مشعر بجہت عینیت ہیں، اور بعض مبنی بر جہت غیریت ہیں۔ ان میں سے شیخ مجددؒ نے چند تعبیرات کو جو تنزیہہ کی طرف زیادہ اقرب تھیں اختیار فرمالیا۔ اور بعض دوسری تعبیرات جن میں ابہام اور اتحاد حقیقی وغیرہ کا خیال کیا تو ان کو رد کر دیا۔

حضرت مجددؒ کا رد حقیقۃً وجودیہ پر نہیں ہے۔ بلکہ ان لوگوں پر ہے جن کی تعبیرات موہم الحاد و زندقہ ہیں۔ کیونکہ تنزیہہ باری تعالیٰ تو اصل الاصول ہے جس کو کسی حالت میں مجروح نہیں ہونے دینا چاہیئے۔ اور اکابر کی عبارات و الفاظ کو صحیح محمل پر محمول کرنا چاہیئے نہ کہ رد، اور تجہیل اکابر، اور نہ ان کے کلام کو بلا وجہ تخالف و تضاد پر محمول کرنا چاہیئے جبکہ واقع اور نفس الامر میں تخالف نہ ہو۔

وجود علمی کے بھی دو درجے ہیں۔ ایک درجہ وہ ہے جس میں واقعہ اور نفس الامر میں اس کے ساتھ عدم کی آمیزش نہیں ہوسکتی۔ جیسا کہ ذات حق صفات اسماء وجود منبسط، تجلی اعظم۔ جن کی خارجی حقیقت بجز وجود کے اور کچھ نہیں۔

اور دوسرا درجہ وہ ہے جس کے ثبوت میں امتزاج ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہویات خاصہ مقیدہ

بالعدم اور اسی قبیل میں سے ہیں تمام ماہیات ارواح مثالیات او رشہادیات، نظر الٰہی اشارہ کرتی ہے کہ اس قسم کے لئے امور اربعہ کا ہونا ضروری ہے، زمان۔ مکان۔ ہیولیٰ اور صورت،

تشکر —— ناسپاس گزاری ہوگی اگر ان سب حضرات کا شکریہ نہ ادا کیا جائے جنہوں نے اس کتاب کے سلسلہ میں تعاون فرمایا ہے۔ اور ہم اس قابل ہوسکے ہیں کہ اس کتاب کو منظرِ عام پر لائیں۔

سب سے پہلے ہم شیخ الحدیث و تاج الفقہاء حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی دامت برکاتہم کا بصمیم قلب شکریہ ادا کرتے ہیں جنہوں نے اس کتاب کے نقل کرانے اور پھر اس کے مختلف نسخوں سے تقابل کرانے میں اور پھر خود بھی اس کتاب کے ایک اچھے خاصے حصّے کی تصحیح فرمانے میں جو کوشش وسعی فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے اور تادیر ان کو صحت و عافیت سے رکھے۔

پھر حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب دام مجدہم کا بھی شکریہ ادا کرتے ہیں اور ساتھ ہی مولانا اقبال احمد صاحب جن دونوں نے اس کتاب کی تصحیح کے سلسلہ میں سفر کی صعوبت برداشت کی اور اس کتاب کی تصحیح میں تعاون فرمایا۔ جزاہم اللہ خیر الجزاء،

پھر حضرت مولانا عبد القیوم صاحب مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم کا شکریہ بھی ضروری ہے جنہوں نے میری خواہش پر اس کتاب کے تیار کردہ مسودہ کو نقل کراتے ہوئے مسودہ کے ساتھ ملا کر پڑھنے میں تعاون فرمایا جزاہ اللہ خیراً۔

مولانا محمد طاسین صاحب دام مجدہم ناظم مجلس علمی کراچی کے بھی ہم شکر گذار ہیں جنہوں نے نزہۃ الخواطر سے حضرت مولانا غلام یحییٰ صاحبؒ کے حالات لکھ کر ارسال فرماتے کیونکہ نزہۃ الخواطر کا نسخہ ہمارے پاس موجود نہ تھا۔

اللہ تعالیٰ ان سب حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین

احقر عبد الحمید السواتی خادم مدرسہ نصرۃ العلوم نزد گھنٹہ گھر شہر گوجرانوالہ پنجاب (پاکستان)
یوم الخمیس ۲۴ ذیقعدہ ۱۳۹۳ھ۔ ۲۰ دسمبر ۱۹۷۳ء

المکتوب المدنیؒ

فی

تحقیق وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود

و جمع بین القولین

للامام ولی اللہ الدہلویؒ

۱۱۱۴ھ ——— ۱۱۷۶ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

من العبد الضعيف احمد المدعو بولی الله بن عبد الرحیم الدهلوی عفا الله تعالی عنہ و فقہ لما یحب و یرضاہ، الی افندی اسماعیل بن عبد الله الرومی ثم المدنی او صلہ الله تعالی الی ما یرجوہ و یتمناہ، اما بعد فانی احمد الله الیکم الله الذی لا الہ الا ھو، و اصلی و اسلم علی نبیہ المصطفی و آلہ و اصحابہ اجمعین، قد وصل الی کتابکم الذی سألتمونی فیہ عن وحدۃ الوجود علی ما ذکرہ الشیخ الاکبرؒ و اتباعہ، و عن وحدۃ الشهود علی ما ذکرہ الشیخ المجددؒ، وھل یمکن التطبیق بینهما رضی الله تعالی عن الجمیع و ارضاھم، فاعلموا اخوانی رحمکم الله ان لکل زمان و لکل قرن علما اصابھم فی تقاسیم رحمۃ الله عز وجل و ان تأملتم حال اوائل ھذہ الامۃ المرحومۃ حین لم تدوّن علوم الشرع و لا فنون الادب و لا وقع عنها کثیر بحث و انہ لم یزل الهام الحق یبرز فی صدورھم علما بعد علم علی حسب حکمۃ فی کل دورۃ، لم یخف علیکم ھذا المعنی، و ان نصیبنا فی ھذہ الدورۃ من تقاسیم رحمۃ الله ان یجتمع فی صدورنا علوم علماء ھذہ الامۃ معقولها و منقولها و مکشوفها، و ینطبق بعضها علی بعض، و یضمحل الخلاف بینهما، و یستقر کل قول فی مقرہ، فهذہ الاصل منسحب علی فنون العلم من الفقہ و الکلام و التصوف و غیرها بحمد الله و توفیقہ و اعلموا ان معرفۃ الحق علی ما قالہ الخضر علیہ السلام بحر کبحر لجّی لا مبدأ لہ و لا منتهی، و ان المتکلمین بها کالابرۃ المغموسۃ فیہ لم ینقص من البحر شیأ، او کالعصافیر تشرب منہ حاجتها ثم تصدر، فکل واحد لا یخبر الا عن کمال دون کمال، و لا یصف الا جمالا دون جمال، شعر

و علی تفنن واصفیہ بوصفہ   یفنی الزمان و فیہ ما لم یوصف

و فی مثل ھذہ المواضع یتفرق المستمعون فرقا، فمن عرف مسقط اشارۃ کل واحد و الموضع الذی اخبر عنہ جعل کل قول قیل فی محلہ و صدق الجمیع، و من ھالہ اختلاف العبارات و تنوع الاشارات، و لم یقدر علی الخلوص منها الی حیز[1]

---

(۱) و فی نسخۃ بخطبۃ حیز

لا اختلاف هناك، بقی فی حیرة حائرة، مثل ذالک کمثل اناسٍ عمیانٍ اکتنفوا بشجرة یلتمسونها ویذوقونها، فوجد بعضهم اوراقها وبعضهم اغصانها وبعضهم ازهارها وبعضهم ثمارها ثم قعدوا یتحدثون، فقال بعضهم ان الشجرة انما هی اجسام ملس وقال الاخر انما هی اعواد، وقال بعضهم انما هی فی غایة اللین والنعومة، وقال الاخر فی غایة الخشونة والصلابة، وقال الاخر فی غایة الحلاوة، وقال الاخر فی غایة المرارة والعفوصة وقال الاخر انها لا طعم لها اصلاً، وقال بعضهم لها رائحة طیبة، وقال بعضهم لا رائحة لها، فلما اختلفت اقاویلهم جعل بعضهم یکذب بعضًا، وجعل بعضهم یسب بعضًا، فجاء رجل آخر متمیز منهم بالابصار، وان کان دونهم فی کثیر من الاوصاف التی یمدح الناس بها بعضهم بعضًا، کحسن الصوت وقوة البطش وکمال السمع والذوق واللمس، فقال کلامکم جمیعکم صحیح فی الاصل، خطأ باعتبار الحصر، ثم انه ارجع کل قول الی مرجعه، وبیّن لکل اشارة مسقطًا تسقط علیه، ثم ان العارفین الجامعین بین العلم الظاهر والباطن، قد یکون کشفهم صحیحًا، ویلحقهم بعض الخطأ فی توجیه کلام القدماء، وتعیین مرامهم، وهذا الخطأ لا یقدح فی معرفتهم بالله ولا یضر کمالهم، فان توجیه الکلام وتعیین محله خارج عن الکشف، شعبة من الاجتهاد والتحرّی الذین یشارکهم فیهما[1] علماء الظاهر بل العوام ایضًا، واعلموا ان وحدة الوجود ووحدة الشهود لفظتان تطلقان فی موضعین، فتارة تستعملان فی مباحث السیر الی الله عز وجل، فیقال هذا السالک مقامه وحدة الوجود، وذالک مقامه وحدة الشهود، ومعنی وحدة الوجود ههنا الاستغراق فی معرفة الحقیقة الجامعة التی تعین العالم فیها بحیث تسقط عنه احکام التفرقة والتمایز التی معرفة الخیر والشر مبنیة علیها والشرع والعقل مخبران عنها مبیّنان لها اتم بیان وادّی فی اخبار، وهذا مقام حل فیه بعض السالکین حتی یخلصه الله تعالی منه ومعنی وحدة الشهود

[1] د فی نسخة فیها

الجمع بین احکام الجمع والتفرقۃ، فیعلم ان الاشیاء واحدۃ بوجہ من الوجوہ کثیرۃ
مباینۃ بوجہ آخر، وہذا المقام اتم وارفع من الاول، وہذا الاصطلاح اخذتہ
عن بعض اتباع الشیخ آدم البنوری قدس سرہ۔ وتارۃ تستعملان فی معرفۃ حقائق
الاشیاء علی ماہی علیہ۔ فنظروا فی وجہ ارتباط الحادث بالقدیم فوقع عند قوم
ان العالم اعراض مجتمعۃ فی حقیقۃ واحدۃ، کما ان صورۃ الانسان، وصورۃ الفرس
وصورۃ الحمار متواردات علی الشمع والطبیعۃ الشمعیۃ باقیۃ فی جمیع الحالات
لکن الشمع لا یسمی باسم التماثیل الا بتلک الصور المتواردۃ علیہ بل تلک الصور
فی الحقیقۃ ہی التماثیل لکن لا وجود لہا الا بضمیمۃ ہی الشمع، ووقع عند
اخرین ان العالم عکوس الاسماء والصفات انطبعت فی مرایا الاعدام المقابلۃ
لتلک الاسماء والصفات، کما ان القدرۃ یقابلہا عدم وہو العجز۔
فلما انعکس ضوء القدرۃ فی مرأۃ العجز صارت قدرۃ ممکنۃ، وعلی ہذا القیاس
سائر الصفات، والوجود ایضاً علی ہذا الاسلوب، فالمذہب الاول یسمی بوحدۃ
الوجود، والثانی بوحدۃ الشہود، وقد وقع عندنا ان المکشوفین صحیحان جمیعاً،
لکن القول بان وحدۃ الشہود علی ہذا المعنی لم یقل بہ الشیخ ابن العربیؒ سہو،
بل الشیخؒ واتباعہ بل الحکماء ایضاً یقولون بہا، وذالک لان محصل ہذا القول بعد
التہذیب والتخلیص من المجازات والاستعارات التی اوجبت صعوبۃ الفہم،
ہو ان الحقائق الامکانیۃ اضعف وانقص، والحقیقۃ الوجوبیۃ[عہ] اتم واقوی،
بحیث یمکن ان یقال للحقائق الامکانیۃ انہا اعدام ظہر فیہا صور الوجود آت
ولا خفاء ان ہذا القول متفق علیہ وہذا الذی سألتمونی عنہ یحتاج الی
تفصیل فاستمعوا لما یتلی علیکم باذن واعیۃ اعلموا رحمکم اللہ ان اول
ما یفہم المسلم ویخلص الیہ من نصوص الکتاب والسنۃ بل یخلص الیہ کل
صاحب ملۃ، ان الحق عزوجل موجود جزئی مثل سائر الجزئیات، الا انہ قدیم

[عہ] فی نسخۃ کلمات طیبات الحقیقۃ الوجودیۃ

مؤثر فی العالم خالق لهم رازق ایاهم، وهذا العلم هو الذی یجده فی صدره کل عاقل قبل ان یمارس ریاضة نفسانیة او یمعن فی المعقول وهو الذی کلف به الشرع الناس، والشرع الالهی لم یکلف الناس الا لما اودعه الله عز وجل فی فطرتهم بحسب الصورة النوعیة سواء کان ذالک الشئ المکلف به علماً او عملاً، ولم یحتج الشرع علیهم الا بما یهدی الیه فطرتهم وهو مستکن فیهم، قال الله تبارک وتعالیٰ "فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ" وقال رسول الله صلی الله علیه وسلم کل مولود یولد علی الفطرة[1] الحدیث وهذه معرفة صحیحة واشارة صادقة مرجعها تجلی من تجلیات الحق عز وجل قدیم برز فی قلب النفس الرحمانی قبل ان یتحقق الزمان ویجئ حدیث الحدوث[2]، وذالک لان النفوس البشریة لها انجذاب الیه مثل انجذاب الحدید الی المقناطیس، ومیل الیه مثل میل النار الی جهة الفوق، ومیل الارض الی جهة التحت، وما اصدق ما قال بعضهم، ؎

لقد صرت مقاطیسا فقلوبنا   لجذبک ایاها الیک تمیل۔

فسمی الله الحق عز وجل الوصول الی هذا التجلی بعد الموت بلقاء الله، وجعل کل ما یعین الانسان علیٰ[3] هذا الوصول ویثلج[4] صدره عنده، طاعة وجعل کل ما یبعده عنه او یقلق[5] قلبه عنده اثما، والیٰ هذا المعنی اشار النبی صلی الله علیه وسلم حیث قال ستروون ربکم عز وجل کما ترون القمر لیلة البدر لا تضامون فی رؤیته فان استطعتم ان لا تغلبوا علی صلوٰة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا، وهذا التجلی هو میزان الخیر والشر کما اشرنا الیه وهذا التجلی هو الذی ینطبق علیه الاسماء الالٰهیة التسعة والتسعون، وهو الذی اخبر عنه النبی صلی الله علیه وسلم حین سئل این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه فقال کان فی عماء[عه]

عه رواه الترمذی من حدیث ابی رزین رضؓ ص۱۴۴ وعماء علی وزن سحاب لفظاً ومعنیً سحاب رقیق، ضبا (ینبیولا) دفی حاشیة کلمات طیبات ابر بلند وسطبر وغلیظ و ابر تنک مبارنده وابر سیاه و ابر سفید و ابر یکه باران او ریخته باشد (۱) من حدیث ابی هریرة رضؓ فی البخاری ج ۲ ص ۹۴۶ وفی المسلم ج ۲ ص ۳۳۶ (۲) وفی نسخة حدث الحدوث۔ (۳) فی نسخة الی (۴) وفی نسخة کلمات طیبات تثلج صدره تلج بمعنی روشن شدن۔ (۵) فی نسخة کلمات طیبات تقلق قلبه۔

مافوقہ ہواء و ما تحتہ ہواء،

وہوالذی اخبر عنہ الصوفیۃ بقولہم ان الوجود ظہر فی مظہرین مظہر واجب لہ التاثیر والقہر والفعل والتنزہ، ومظہر ممکن لہ التأثر والانفعال والانفعال واللوث، وقال الشیخ محی الدین بن العربیؒ ذوق الانبیاء والاولیاء یدل علی ان ہناک ارادۃ متجددۃ، انتہی۔

فمن اثبت ہذا التجلی کما ہو، اصاب الفطرۃ التی فطر اللہ تعالیٰ الناس علیہا، ووافق الانبیاء والاولیاء فی معرفتہم بربہم، ومن لم یثبتہ اخطأ الفطرۃ وباین الانبیاء والاولیاء فی معرفتہم بربہم وصار زندیقا دہریًا، وکذالک کل من انکر علمًا او دعہ الحق فی جذر فطرۃ الانسان، وادار علیہ التکلیف، فہو الزندیق،

وکذالک من العلوم الفطریۃ التی یکون منکرہ زندیقًا ان حقائق الاشیاء ثابتۃ، وان للاشیاء وجودات[1] خاصۃ یدور علیہا خواصہا کالنار یحرق، والماء یطفیٔ والزنجبیل حار، والکافور بارد، والصلوٰۃ خیر والزنا شر فمن لم یقل بذالک قامت علیہ الحجج من نفسہ علی نفسہ، وکذبتہ الدلائل من نفسہ علی نفسہ، ووقع فی ہوات[2] من تہافت الاقوال والاراء،

وقد عرفنا من سنۃ الشارع علیہ الصلوٰۃ والسلام انہ یمنع التعدی من طور الفطرۃ وینہی عن الخوض فیما سوی ذالک الا ان الصوفیۃ عرفوا ان النہی انما جری علی العقل وعلی صورۃ الانسانیۃ فلو ان انسانًا استعمل فی ذالک عقلہ وخاض فی ذالک بما ہو انسان کان منہیا عنہ، لکنہم یخوضون بطور وراء طور العقل وبما ہم موجودون لا بما ہم من البشر، وبالجملۃ فقد خاض الناس بعد احکام ہذا الاصل الذی جبلوا علیہ فی علم آخر، وہو ان الاسماء المعقولۃ والمحسوسۃ مشترکۃ فی الوجود، وہو المعنی الذی بہ تفارق ہذہ الاشیاء العدوم،

---

(۱) و فی نسخۃ خطیہ وجودات وحوادث (۲) و فی نسخۃ مہواۃ۔ ہوّۃ بتشدید واو، نشیب ظرف وکندہ زمین۔

نانا قد نتصور المثلث مثلا و نعقل انہ لیس بموجود، و قد نتصور و نعقل انہ موجود، ولا بدان المتصور الثانی یفارق المتصور الاول، والذی بہ یفارق فھو الوجود، فھو الذی یکون مبدأ للقابلیۃ والفاعلیۃ فی ھذہ الاشیاء من حیث انھا مشترکۃ فی الوجود، و متمایزۃ فی الماھیات، وھی الخصوصیات الزائدۃ علی الوجود، وھی الامور التی بھا نسمی الفرس والانسان والحمار والبعیر بھذہ الاسماء والتی بھا نقدر فی انفسنا لکل منھا قدرا من الاحکام والآثار، ثم اختلفوا فی حقیقۃ ھذا الوجود و کیفیۃ انضمامہ بالماھیات، فقیل الوجود امر انتزاعی یتصف بہ الماھیات والجاعل لم یجعل الماھیۃ ولا الوجود وجودا، لکن جعل الماھیۃ موجودۃ،

اقول ھذا القول صادق فی نفسہ خطأ باعتبار حصر معرفۃ الوجود فیہ لما سنذکرہ فی مبحث الوجود الحقیقی، فانا ندرک لا محالۃ امرًا انتزاعیًا نسمیہ بالوجود، ونصف بہ الماھیات، والاتصاف بہ اثر من آثار جعل الجاعل ومسبب لہ، وقیل الجاعل جعل الماھیۃ واصدرھا من نفسہ، وبعد اصدارھا نظر الناظرون الی بعض احوالھا من ظھور الفاعلیۃ والقابلیۃ ونحو ذالک فارتسم فی صدورھم عند ذالک صورۃ تسمی بالوجود، اقول وھذا ایضًا قول صادق فی نفسہ خطأ باعتبار حصر معرفۃ الوجود فیہ فانا ندرک قطعًا امورا متمایزۃ فی الخارج نسمیھا بالاسماء المختلفۃ و نجزم انھا اثر الجاعل، والحق ان ھناک وجودات خاصۃ نسمیھا بالماھیات محفوفۃ بین وجودین آخرین۔

احدھما الوجود الوحدانی المنبسط علی ھیاکل الوجودات، وھو متقدم علی الوجودات الخاصۃ، والوجودات الخاصۃ تنزلات وتعینات لبعض عمومہ حاصلۃ من ارتباط معلوم الانیۃ مجھول الکیفیۃ بینہ وبین الماھیات التی ھی شیون ھذا الوجود المنبسط وصورہ العلمیۃ،

وثانیھما الوجود المنتزع من ملاحظۃ الوجودات الخاصۃ اجمالًا بوجہ

من هذین القائلین اصاب الحق۔ واخطأ فی الاکتفاء بما لا یشفی علیلاً ولا یطفی غلیلاً۔

وقالت الصوفیۃ القائلۃ بوحدۃ الوجود الشئ الذی یکون فی الخارج ویترتب علیہ الاثار الخارجیۃ لایخلو من ان یکون فی حصولہ فی الخارج، وفی ترتب الاثار الخارجیۃ علیہ محتاجاً الی ضم ضمیمۃ او لایکون محتاجاً الی ضم ضمیمۃ۔ فالاول ھو الممکن والثانی ھو الواجب، وقد ادرکنا بذوقنا ان ھذہ الضمیمۃ ھو الوجود المنبسط علی ھیاکل الموجودات وھو شئ قائم بذاتہ مقوم لغیرہ، ولیس متعیناً فی نفسہ مختصاً بنوع من الاثار المعلومۃ عند الناس، یکون لہ تنزلات علماً وعیناً فبتلک التنزلات صار متعینا مختصا باثار خاصۃ،

واول مراتب تنزلہ تجلیہ لنفسہ بنفسہ بشانٍ کلی لایخرج عنہ شان البتۃ، ثم تنزلہ الی تفاصیل ھذا الشان الکلی فی العلم دون العین، ثم تنزلہ فی تلک التفاصیل فی العین کما کان فی العلم، وحقائق الممکنات عندھم ھی صور تلک الذات المتکثرۃ بتلبس الشیون والاعتبارات،

فاذا علم بنفسہ متلبسا بھذا الشان کان ذالک حقیقۃ لممکن، واذا علم بنفسہ متلبسا بذالک الشان کان حقیقۃ لممکن اخر، ووجودات الممکنات ھی ظھور الوجود فی تلک الحقائق، فاذا اجتمعت شروط وجود ممکن، وارتفعت موانع وجودہ حدثت لہ نسبۃ خاصۃ، مجھولۃ الکیفیۃ معلومۃ الانیۃ بذالک الوجود، فصدر من الوجود اثار مختصۃ بتلک الحقیقۃ واقتضی الوجود ایاھا بواسطۃ تلک النسبۃ الخاصۃ، فیقال عند ذالک تنزل الوجود وتعین وظھر فی مظھر خاص، فمعنی الظھور تمیزہ وتعینہ واقتضاء نوع من الاثار دون غیرھا، ومظھر الشئ صورۃ من صورہ المحتملۃ التی تعین بھا وتلبس باحکامھا واثارھا، اقول ھذا القول صحیح عقلاً وکشفاً۔ فانک اذا قلت ان المتحقق فی معرکۃ القتال لیس الا الجسم، فھو القاتل والمقتول وھو آلۃ القتل وھو راکب وھو المرکوب

وهو السرج وهو السيف وهو الرمح وهو القوس وهو السهم وهو الرامي وهو المرمي وهو الهازم وهو المهزوم وهو الصائل وهو المصول عليه غيران الجسم لم يستحق اسمًا من هذه الاسماء الا بكيفية خاصة ومعنى خاص۔

واذا نظرنا الى تلك الكيفيات مع قطع النظر عن اقترانها بالجسم كانت معدومة ولم تصدر منها آثارها واذا انضم اليها الجسم صارت موجودة وصدر منها آثارها، والجسم محل تلك الكيفيات والحامل لها، استعد لتلك المعاني في العقل والتقدير قبل الوجود الخارجي ثم تكون تلك الاشياء عند الوجود الخارجي وتلك الصور المتكثرة اعدام محضة ان لوحظ اليها مع قطع النظر عن الجسم لم يكن لها تحقق فكانت موهومة وان لوحظ بضم ضميمة وهي الجسم كانت موجودة فاذا صار الجسم سيفًا تارة ورمحًا اخرى فقد اقتضى(۱) بالاسباب اعني النجار والحداد والخشب والحديد والنار والكير(۲) والمقمع والقدوم والمنشار وغيرها الى ان حدثت بين المعدوم والموهوم الذي هو السيف والرمح وبين الموجود الذي هو الجسم نسبة مجهولة الكيفية بها اتصف ذالك المعدوم بالوجود، ومعنى وجود السيف والرمح ارتباط المعدوم بالوجود بحيث يصح له اشتقاق الاسم من الوجود، وكان الجسم عامًا محتملًا لصور كثيرة فاذا صار سيفًا وتلبس باحكام السيفية من القطع وغيره، فقد تعين بتعين خاص وبرز في بعض صوره المحتملة فيقال عند ذالك ظهر في مظهر خاص هو السيف كان ذالك كلامًا صحيحًا لا يتمكن من انكاره عاقل اللهم الا مناقشات لفظية ترجع الى الوضع والعرف لا عبرة بها عندنا. فاذا فهمت هذا القدر في الجسم فالموجود اولى بهذا۔

ثم الموجود معناه ما اتصف بالوجود، والوجود لاشك انه صفة انتزاعية

---

(۱) في نسخ المطبوعات الثلاثة اعني كلمات طيبات ونسخة مجلس العلمي- ونسخة اكاديمية الشاه ولي الله الدهلويؒ لفظ افضى ۱۲ (۲) كير الحداد منفخ- من زق او جلد غليظ ذو حافات. والمقمع ج مقامع- من حديد كالمحجن يضرب بها على راس الفيل والقدوم ج قدم التي ينحت بها (تيشه)

فلیبحث من هذه الصفة الانتزاعیة هل لها منشأ انتزاعٍ فی الخارج او هی بمنزلة الانیاب الاغوال، لاشبهة ان بداهة العقل تحکم بالاول، وتمنع الاحتمال الثانی، واذا کان هذا حکم الموجود کان هو حکم الوجود الحقیقی الذی هو منشأ الانتزاع بالاولیٰ۔ واعلم ان الثبوت قبل الوجود نحکم من معدوم هو ثابت متعین مخصوص باحکامه وآثاره فان المحاسب اذا تعقل مراتب الاعداد فانه یمشی فی ذالک علی قانون طبیعیة ثابتة فی نفسها، تعلّم ذالک بداهة فلو اراد ان یجعل الزوج فرداً، والفرد زوجًا لم یکن له ذالک، ولو اراد ان یقدم شیئًا من مرتبة الوجود او یوخر لم یستطع، وهذا هو الثبوت الذی نقول انه قبل الوجود، وهو غیر الوجود الخارجی لامحالة، وغیر الوجود الذهنی ان ارید به التحقق الذی یحصل له بتعقل عاقل، وان ارید غیر ذالک فیحتمل ان یکون هو هو، کما ذکرنا فی مراتب الاعداد، فکذالک الحال فی احکام کل نوع وجنس، فانا نعلم لامحالة ان النخلة اذا وجدت فان خوصها[1] کذا وکذا، وَلیفها کذا وکذا، وان السدرة ان وجدت فان ورقها کذا وکذا ونبقها[2] کذا وکذا، فقد ارتبط[3] بکل نوع احکام خاصة به لازمة له، وجد فی الخارج ام لا، کما ان الملازمة فی قولنا لو لم یشاء الله لم یخلق صحیحة، وان لم یتحقق هذه الصورة قط، فظاهر فهذه الارتباط[4] وهذه الملازمة واقع فی نفس الامر قبل الوجود الخارجی وکل ما هو موجود فی الخارج فهو ثابت البتة والممتنع لیس بثابت، وکذالک مخترعات الذهن مما ینقطع بانقطاع الاختراع، ولیس له امام یقتدی به العقل فی تصوره ذالک لیس لها ثبوت وبالجملة فالوجود الخارجی انما یلحق الامر الثابت فیجعله موجودا۔

---

(۱) الخوص ورق النخل الواحدة خوصة واللیف قشر النخل الواحدة لیفة۔ عه فی نسخة خطیة یعلم (۲) النبق الواحدة نبقة ثمرة السدرة۔ (۳) فی نسخة التناط (۴) فی نسخة الالتناط۔ وفی نسخة کلمات طیبات فهذا الاهباط۔ (وهو من الهبوط فرود آوردن ۱۲)

ونبحث عن هذا الثبوت، وعن هذا الوجود ای شئ منبعها، فالذی وقع عندنا ان الوجود منبعۂ ومصدرہ الوجود المنبسط علی هیاکل الموجودات، او النفس الرحمانی او النفس الکلیۃ ایا ما شئت فقل ؎

عباراتنا شتی وحسنک واحد وکل الی ذاک الجمال یشیر۔

وھو صادر من الذات الالٰھیۃ وان الثبوت منبعہ اقتضاء الذات الالٰھیۃ للعالم فی عالم العقل قبل الوجود الخارجی، وھو الذی تسمیہ الصوفیۃ بالتنزل العلمی لا یریدون بالعلم ارتسام صور الاشیاء، لکنھم یریدون صدور الاشیاء منہ مرۃ واحدۃ فی المرتبۃ العقلیۃ قائمۃ بالواجب لا بنفسھا۔

ولنبین ذالک بمثال، اذا وضعت الخاتم علی الشمعۃ انتقش فیھا الحروف المکتوبۃ فی الخاتم، فالحروف الظاھرۃ فی الشمعۃ انما کانت بعلۃ فاعلۃ وھو الخاتم وعلۃ قابلۃ وھی الشمعۃ، و انما وجدت عند اجتماعھما، و انطباق احدھما علی الاخر، لکن للخاتم استعداد قام بہ منذ کان الخاتم انہ لو انطبق علیہ شئ سواء کان شمعًا او طینًا، فاض منہ علی ذالک الشئ صورۃ الحروف، فکل ما وجد عند الانطباق کان ثابتا قبلہ فی نفس الامر قائمًا بالخاتم، فکذالک کل ما وجد حینًا من الزمان فانہ کان قائمًا بالذات الالٰھیۃ من حیث الثبوت ومن حیث انہ کمال للواجب ومقتضاہ، وھذا ھو الذی تسمیہ الصوفیۃ بالفیض الاقدس، والحکماء بالعقل،

والحق ان العقل مستوعب لجمیع الوجودات الخاصۃ، الا ان الحکیم لم یتفطن الا بعقول الافلاک، ولیس ھناک الا اربعۃ اصول، الذات الالٰھیۃ، والعقل الصادر منہ، والنفس الکلیۃ الصادرۃ منہ ایضًا بشرط العقل، وبواسطتہ الھیولی الصادرۃ منہ بشرط النفس الکلیۃ، کما قال مولانا عبد الرحمٰن الجامیؒ فی بعض کلامہ "ذات مع الصادر اول علت تامۂ آن وجود دلیست کہ در مرتبہ ثانیہ ظاہر میشود وہمچنین ذات مع صادر اول وثانی علت تامہ امر ثالث است انتہی"۔

وكلما يشاهد بالحس ويدرك بالعقل فانه حاصل من النكاح الحاصل بين الهيولى والنفس، فمن ذالك ما هو قريب من النفس قد ظهر فيه احكامها، ومنه ما ظهر احكام الهيولى اكثر وليس الهيولى الا للتشخص فلما جاء وقت صدور هذه الاشياء وتمت علتها، برز الوجود على حسب الاستعدادات الثابتة من قبل القائمة بالذات الالهية فعبروا عن هذا المعنى بقولهم وان ظاهر الوجود ظهر بحكم باطن الوجود وانه وقعت بين ظاهر الوجود وباطنه نسبة معلومة الانية مجهولة الكيفية وقالوا الاعيان ماشمت رائحة الوجود ويريدون ان الذى يصدر منه الآثار انما هو الوجود فقط لكنه ظهر على قانون باطن الوجود، فهذا القدر من وحدة الوجود ثابت عقلاً وكشفاً، وقد حام حوله جميع الطوائف من اهل العقل،

فمن قال بان لذوات متحدة فى الذاتية مختلفة فى الاوصاف، انما اراد هذا المعنى، ومن قال بان العالم متعين فى الهيولى والصورة العامة الجسمية لم يبعد من هذه القاعدة كل البعد، وقد اعترف بمقدمات هذه القاعدة من حيث يدرى او لا يدرى،

وقد اشرنا سابقًا الى ان القول بان وجود الشئ عين حقيقته لا يصادم هذه المسئلة، وكذالك القول بان الوجود صفة انتزاعية لا يصادمها، ولكل قول محمل[۲] ينطبق عليه،

بقى ههنا مسئلة مشكلة قد صعبت على الفرقة القائلة بوحدة الوجود، وهى ان هذا الوجود عين الذات الواجبة او صادرة منها بطريق الابداع ولابد من تحرير محل النزاع لان كلام القوم من الطرفين لا يخلو من التسامح والتجوز فيختلط القولان ـ

فاقول لاشبهة ان حال الانسان بالنسبة الى اعتباراته من الانسان بشرط

---

(۲) فى نسخة محتمل ۱۲ (۱) اى العقد الحاصل بينهما ۱۲

لاشئ، وبشرط الشئ ولا بشرط الشئ غیر حالۃ بالنسبۃ الی افرادہ فانا لا نشک ان الحالۃ الاولی فیھا الوحدۃ الحقیقیۃ والکثرۃ الاعتباریۃ، وفی الحالۃ الثانیۃ الکثرۃ الحقیقیۃ والوحدۃ الاعتباریۃ والحالۃ الاولی لا تخرج الانسان عن کونہ کلیا والحالۃ الثانیۃ تخرج عن ذالک فاذا استقرأنا مراتب ظھور الشئ فی مظاھرہ وتعینہ فی بعض محتملاتہ وجدناھا علی منزلتین۔ احداھما المنزلۃ التی یعبر عنھا بالصدور والابداع والثانیۃ المنزلۃ التی یعبر عنھا بالتعین الاعتباری،

وبعد ھذا نقول اختلف اقوالھم فی الوجود المنبسط علی ھیاکل الموجودات فقال الشیخ صدر الدین القونوی فی اول کتاب مفتاح الغیب انہ صادر من الذات الالٰھیۃ،

وقال مولانا عبد الرحمٰن الجامی بان الفرق بین الذات الالھیۃ والصادر الاول اعتباری،

ففی شرح اللمعات بعد ایراد سوال وجواب فی ھذا المعنی "تحقیق آنست کہ فیض ہمان ذات مفیض است اما باعتبار نسبت عموم وانبساط بر حقائق ممکنات، واین نسبت از امور اعتباریہ ہست پس ذات ماخوذ باین نسبت از امور اعتباریہ باشد، و فی نفسہا از امور حقیقی" انتہی

والحق عندی ھو المذھب الاول کیف وتمایز الوجودات الخاصۃ فی الاحکام وثبوتھا فی انفسھا من اجلی البدیھیات فالتنزل الذی بہ تحصل ھذہ الاشیاء من المنزلۃ الثانیۃ لا محالۃ، وان کان اسم التنزل والتعین یشملہ والا لم یکن بین الافراد وبین نوعھا الا الفرق الاعتباری المنقطع بانقطاع الاعتبار وکذالک بین کل خاص وعام، الی ان یرتقی الامر الی الذات الالٰھیۃ،

لا یقال الصوفیۃ یلتزمون ان الحقائق الامکانیۃ اعتبارات و اضافات لاحقۃ بالوجود،

لانا نقول الصوفیۃ یقولون بان النار غیر الماء وھما غیر الھواء، وان الانسان غیر الفرس وان کان الوجود یشملھا کلھا۔ فلاجرم انھم ارادوا بالاعتبارات والاضافات معنی لایزاحم ھذا التغایر الذی یکون منشاء لاختلاف الاحکام، وھذا المعنی ھو الذی یعبر عنہ بان الکثرۃ حقیقیۃ والوحدۃ اعتباریۃ اذ لا نعنی بحقیقیۃ الکثرۃ الا تمایز الاحکام، واختلاف الآثار، وتغایر الحقائق التی ھی الوجودات الخاصۃ، لا اختلافھا فی اصل الوجود، وعدم رجوعھا کلھا الی الوجود الواحد المنبسط علی ھیاکل الموجودات کلاً،

نقولھم ھذا اثبات للتنزل والظھور لا اثبات منزلۃ دون منزلۃ من منزلتی التنزل، والصوفیۃ حیث قالوا العالم عین الحق ما ارادوا نفی الوجودات الخاصۃ الحاصلۃ من تنزل الوجود الی مراتب شتی، بل ارادوا افادۃ معنی التنزل والظھور فکما ان المعقولی یقول زید وعمرو واحد، یعنی بہ التماثل فی النوع، لا الاتحاد من کل وجہٍ ویقول الانسان والفرس واحد یعنی الاشتراک فی الحیوانیۃ ویقول الشجاع والاسد واحد، یعنی المشابھۃ فی الشجاعۃ، فکذالک الصوفیۃ یقولون العالم عین الحق یعنون تعینہ کلہ فی الوجود المنبسط، وقیام الوجود بالحق الاول جل مجدہ، لا نفی التمایز بالکلیۃ قال قائلھم ع ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد ——— گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

وحیث قالوا بالتنزل ارادو معنی یعم المنزلتین۔

لایقال ھب انک اثبت الحق الاول ھو الصادر منہ فلابد ان الوجود والتحقق یشملھما اذ لا یصح ان یقال لھذا انہ لیس بموجود ولا لذالک انہ غیر موجود، واذا کان الوجود یشملھما فالکلام جارٍ فی ھذا الوجود ولابد انہ الاول، وانہ فی المرتبتین جمیعًا،

لانا نقول ھذا الوجود مفروض قد قدرہ العقل ولا ثبوت لہ فی نفس الامر بمنزلۃ انیاب الاغوال وان فتشت حق التفتیش وجدت ھذہ المسئلۃ القائلۃ بان الارتباط بین الحادث والقدیم لیس الا المنزلۃ الثانیۃ المسماۃ بالتعین الاعتباری ھی

التی تردها الفطرة السلیمة المجبولة علی التصدیق بتحقیق الاشیاء[1] وتمائزها فیما بینها، ولا ترد الفطرة مطلق التنزل الصادق بالصدور والابداع وبغیر ذالک بل تضطر الیہ غیر ان ہذہ الاصول اعنی العقل والنفس والہیولی کل واحد منہا عین الاخر من وجہ فالعقل عین النفس من وجہ کما صورنا فی استعداد نقوش الخاتم بالخاتم، والنقوش المنطبعة[2] فی الشمعة القائمة بہا، فکذالک النفس عین الہیولی من وجہ،

ونضرب لذالک مثلاً ایضًا اذا تصورت فی نفسک کلیًّا اکتنفتہ الکلیات حتی حکم العقل بان مثلہ لا یوجد الا فی فرد واحد، ثم وجد فی الخارج ذالک الجزئی، فالفرق بین النفس والہیولی کالفرق بین الکلی الذی یحکم العقل بانہ منحصر فی الفرد الواحد بین الفرد الجزئی، ولیس للہیولی عندنا حقیقة الا بروز النفس الکلیة فی صورة التشخص والتعین، فہی مع ہذہ البرزة ہیولی، فالعارف اذا اراد بیان ہذہ العینیة لابد ان یستعمل ما یوہم الفرق الاعتباری فتلک کلمة حق ارید بہا الباطل، ثم ان الشیخ المجدد قدس سرہ، قال فی مکتوباتہ الصفات الثمانیة، موجودة فی الخارج فلا بد انہا متمیزة من الذات الواجبة فی الخارج، ولکل صفة عدم یقابلہا، فللعلم عدم یقابلہا وہو الجہل، وللقدرة عدم یقابلہا وہو العجز، وتلک العدمات لہا تمیز فی علم الحق،

فصارت بذالک التمیز مرایا للاسماء والصفات ومجالی انوارہا فحقائق الممکنات ہی عکوس الاسماء والصفات المنطبعة فی الاعدام المقابلة لہا، فالاعدام بمنزلة المادة لتلک الماہیات وعکوس الاسماء والصفات بمنزلة الصورة الحالة فی المادة فحقائق الممکنات عند الشیخ ابن العربی تلک الاسماء والصفات متمیزة فی علم وعند الشیخ المجدد اعدام انما ہی عدمات انعکست فیہا انوار الاسماء والصفات وتلک العدمات، وذالک الانعکاس انما کانت فی العلم ولکن الفاعل المختار جل مجدہ اذا شاء ان یوجد ماہیة من الماہیات فی الخارج جعلہا متحققة بالوجود الظلی فتصیر موجودة فی الخارج بالوجود الظلی واختلفت اقوالہ فی العالم

---

(۱) فی نسخة الاکید بمزید تحقق الحقائق- (۲) فی الخطبة المتعینة-

فقال مرة هو موجود فی الخارج وجوداً ظلیاً، وقال اخری هو موجود فی الوہم لا ان اللہ تعالیٰ اتقنہ فی تلک المرتبۃ فصار موہوماً متقناً

اقول اعلم ان لفظۃ حقائق الممکنات تطلق علی معانٍ،

احدہما الوجودات الخاصۃ فللانسان حقیقۃ وللفرس حقیقۃ وتلک الحقائق امور متحققۃ فی الخارج وعلی ہذا فحقائق الممکنات ما یتعقلہ العاقل فی نفسہ عند اطلاق ہذہ الاسماء لاغیر ... وہذا الاصل یخرج قولہم وجود حقائق الاشیاء ثابتۃ۔

وثانیہما الامور الثابتۃ التی لیست بموجودۃ فی حد ذاتہا ولا معدومۃ فاذا انضمت بضمیمۃ ہی الوجود صارت موجودۃ والا کانت معدومۃ، والحقائق بہذا المعنی ہی التی یسمیہا المعقولی بالماہیات الا ان المعقولی عقل انہا امور لیست بموجودۃ ولا معدومۃ ولزمہ القول بثبوتہا من حیث یدری او لایدری، ولم یعقل ارتباطہا باول الاوائل وثبوتہا بالفیض الاقدس قبل وجودہا بالفیض المقدس، وکوشف الصوفی القائل بوحدۃ الوجود عن تلک الحقائق الثابتۃ وارتباط بعضہا ببعض وتقدم بعضہا علی بعض فی المرتبۃ العقلیۃ قبل الوجود الخارجی فعرف ان الذات المقدسۃ تجلت اولاً علی نفسہا بان علمت بنفسہا وبما ہو مقتضی بنفسہا، وبکمالہا القائم بہا وامکان تطور مظاہرہا باطوار شتی، وعلمہا ذالک ہو عین الاقتضاء عند التحقیق ولیس المراد بالعلم ارتسام صور الاشیاء فی انفسہا، ثم ما کان استعداد للمظاہر الکلیۃ الفاعلۃ القاہرۃ المقدسۃ یسمی بالاسماء وما کان استعداد للمظاہر الجزئیۃ المنفعلۃ المنقہرۃ المتلطخۃ[1] یسمی باعیان الممکنات فحقائق الممکنات علی ہذا الاصطلاح صور معلومۃ عند الحق الاول،

المعنی الثالث یحتاج الی تمہید مقدمۃ وہی ان احدی القبیلتین منطبقۃ

---

(۱) فی نسخۃ الفعالۃ

علی الاخری۔ فکل مافی الاسماء ظهر فی حقائق الممکنات فحقائق الممکنات وحقائق الاسماء عندهم متقابلات احدی القبیلتین فی غایة القوة والتمام والاخری فی غایة الضعف والنقصان، والضعف هو عدم بعض مافی القوی من القوة، والنقصان هو عدم ما فی التام من التمام مع الاشتراک فی الاصل بوجه من الوجوه، فلاجرم هنالک اصل الامر ثابت فی احد الطرفین علی الوجه الاتم ممتزج فی الطرف الاخر بالعدم، ثم نقول من اراد التعبیر عن تاصل الاسماء وفرعیة الممکنات فی هذه المرتبة فله عبارتان کلتاهما صحیحة احداهما ان حقائق الممکنات هی الاسماء والصفات متمیزة فی مرتبة العلم والثانیة ان حقائق الممکنات هی عکوس الاسماء والصفات المنطبعة فی الاعدام المقابلة لها ولافرق بین العبارتین الا فرقا ضعیفا لایعبأ به عند المفتشین عن حقائق الاشیاء علی ماهی علیه

الرابع ایضا یحتاج الی تمهید مقدمة هی ان الصوفیة قد یسمون الاولی معشوقا والثانیة عاشقا، والمرتبة العلیا الظاهرة فی الجمیع عشقا وهذا اصطلاح صاحب اللمعات،

ثم ان المعشوق قد یتدلی الی عاشقه ویجذبه الیه فیقال للسالک الذی غالب حاله هذا مجذوبا او مرادا او محبوبا کما کان فی قصة سیدنا ابراهیم علیه السلام جذبته العنایة الی المراتب الوجوبیة من حیث لایدری فاهتدی الی الذی فطره، وتذکر من حال الافلات ان ربه الذی فطره منزه عن هذه الذمائم۔ وقد یترقی العاشق الی معشوقه ویسیر الیه بالریاضات البدنیة والنفسانیة وتجرید وجه الروح فیقال للسالک الذی غالب حاله هذا سالکا او مریدا او محبا۔

وقد یتدلی المعشوق ویترقی العاشق فیجتمعان فی الوسط، وهذا السالک ینوبه بوارق الطرفین فیقال له السالک المجذوب والمحب المحبوب والمرید المراد، ومعنی هذا الکلام ان لله تعالی تجلیا فی قلب الشخص الاکبر وان لهذا التجلی

انبساطاً وانشراحاً فی حظیرة القدس وان له عکوساً ومجالی فی الملاء الاعلی فینطبق
علی ہذا التجلی الاسماء التسعة والتسعون، وان للہ تعالیٰ ارادة حیناً بعد حین
وعلماً متجدداً او رضاً متجدداً او سخطاً متجدداً، بحسب ہذا التجلی، فہذا التجلی
مع ما فی حیزہ ہو الذی یسمونہ بالمعشوق، وانما سموہ بالمعشوق لان النفوس
البشریة منجذبة الیہ انجذاب الحدید الی المقناطیس، وقد ذکرنا ذالک فی صدر
ہذہ المقالة والیہ السیر والسلوک وبہ الاتصال الذی یقصدہ الصوفیة۔
وقد یقتضی اسباب الخفیة الی ان یرید الحق اصطفاء عبد وہو جارٍ فی غلواء
نفسہ لا یشعر بما ارید منہ فسمّی مراداً وقد یقصدہ بالریاضات البدنیة
وتجرید وجہ الروح حتی لیظہر الاتصال المودع فی اصل جبلتہ فسمی مریداً،
وقد یحس باجتباء من الحق ولسعی من نفسہ ویکون اشارات یتقدم سعیہ
فی بعضہا ویغلبہ قسر من الغیب فی البعض الآخر،
او یحس ذالک فی حالة واحدة من جہتین فیکون جامعا للمرتبتین اماماً فی المشربین؛
فنقول قد یکون الغالب علیہ بعض وجوہ ہذا التجلی ویکون مجذوباً من ذالک
الوجہ فیقال تحقق اسم کذا او کذا، ویقال ربہ ..... من بین الاسماء کذا او کذا۔
وبالجملة قد یفہم العارف اصل استعدادہ فی الاعیان الثابتة والاسم الذی
یحذوہ من بین الاسماء فینسب الیہ فیقال حقیقتہ تعین اسم الرحمان او اسم اللہ
الی غیر ذالک والشیخ المجددؒ معترف بہذا القول فی کثیر من مکاتیبہ۔
وبالجملة فالقول بان حقائق الممکنات عکوس الاسماء المنطبعة فی الاعدام المقابلة
لہا لیس مخالفا لکلام الشیخ ابن العربیؒ واتباعہ وکم لہم من تصریح، او تلویح
بہذا المعنی، وقد اومانا الی وجہ المسئلة فلا حاجة لنا الی نقل کلامہم، والاطناب
بسرد تصریحاتہم وتلویحاتہم۔
والقول بان حقائق الممکنات ہی الاسماء، بمعنی ان الاسماء ہی المتأصلة فی الوجود
ولہا ظل فی الطرف المقابل یسمی باعیان الممکنات، او بمعنی ان العارف لہ رب من الاسماء

عہ فی النسخة الخطیة یجد ۱۲۵

وہو حقیقت التی یرجع الیہا، لیس مخالفًا لکلام الشیخ المجددؒ ولو شئنا لاقمنا براہین کثیرۃ من کلامہ علی کلامہ،

محل[1] کلام الشیخ المجددؒ انہ وجد بعضا من مقال الشیخ ابن العربیؒ واتباعہ فحمل علی ما یخالف وجدانہ وتلک فلتۃ علمیۃ لا مزلۃ کشفیۃ والفلتات لا یخلو منہا العلماء، ولا تضر علو مقامہم ان یوجد فی بعض کلامہم قلیلا فلتۃ ما، وقولہ بتمایز الصفات لثابتۃ لا یسلمہ الصوفیۃ بل ہی عین الواجب عندہم بمعنی ان الذات یکفی کفایتہا ولیس عند المتکلمین دلیل یدل علی ذالک لا نقلی ولا عقلی؛ اما الاول فلان غایۃ ما فی الباب ان ہناک حقیقۃ لیصح اطلاق السمیع والعلیم ونحوہما علیہا عرفا ولغۃ اما ان ہناک صفات متمایزۃ فکلا،

ومن انصف من نفسہ عقل ان الناس اذا استعملوا افعال الصفات واسمائہا، لا یلتفتون الی تمایز الصفات وکونہا زائدۃ علی الذات اصلًا لکنہم یلتفتون الی صدور الآثار لا غیر، فان من رائ شیأً یتحرک ویمشی ویحسّ، یسمیہ حیًّا، بسبب ہذہ الآثار ولا یلتفت الی ان الحیوۃ صفۃ زائدۃ، او ہی ذاتی للحیوان الی غیر ذالک من التدقیقات الفلسفیۃ واما الثانی فلان العقل ما شہد الا بکونہ بحیث یصدر منہ الآثار واما ان ذالک منحصرۃ فی زیادۃ الصفات فکلا، بل من انصف من نفسہ عقل ان کون الصفات بمنزلۃ الاعراض الحالۃ فی محلہا القائمۃ بموصوفاتہا ہو اعظم التشبیہ۔

فان قال قائل۔ ہذا مذہب اہل السنۃ فیجب قبولہ۔

قلنا اہل السنۃ عندنا اہل القرون المشہود لہا بالخیر، وما روی عن احد منہم انہ تکلم فی الصفات ہل ہی زائدۃ اولا، وعلی تقدیر زیادتہا ہل ہی امور انتزاعیۃ او خارجیۃ واما ہذہ الفرقۃ من المتاخرین التی تدعی لنفسہا انہا اہل السنۃ فعلی تقدیر ان لا یکون قولہم ہذا بدعۃ فی الدین واختراعًا لما لم یقلہ احد من السلف فنحن رجال وہم رجال۔

وکذالک اختلاف اقوالہ فی ان العالم موجود خارجی بوجود ظلی او، وہو م

(۱) فی بعض النسخ المحصل ولعلہ الاوفق ۱۲

منتفن، اختلاف قلیل الجدوی اذ المقصود ان الوجودات الخاصة متحققة بحیث یصدر منها اثار ها سواء سمی هذا التحقق وجودا خارجیا او وجودا وهمیا متفننا، وان سألتمونی عن الحق الصراح قلت ان الذات الالهیة من حیث هی هی اجل من ان تکون فی الخارج او فی الاعیان، اذ الخارج اسم للنفس الرحمانی، و فی الاعیان کنایة عنه نعم للحق تجلی عظیم هو فی الخارج و یوصف الحق بانه فی الخارج او فی العماء بشرط هذا التجلی۔

وان سألتنی عن هذه الاقوال کلها ما انکرت علیها الا من جهة التعبیر و من جهة ذکر شئ فی غیر محله و الا فقلما یشیر صاحب الکشف الی ما لیس لحقیقة اصلاً۔

فالقول بالصفات الثمانیة له وجه وجیه و هو ان اوائل النفس الرحمانی المتمثل منه الذکر او التجلی الاعظم، تسمی عند الاشاعرة بالصفات۔ و لذالک قالوا بصدورها بالایجاب بقدم مها زمانا، غیر انهم سموا شیئاً واحداً باسماء شتی باختلاف الجهات والاعتبارات، وکم من اختلاف فی الجهات یلتوی فی صدور الناس حتی یظنونه من باب اختلاف الحقائق کالبیاض و الابیض هما واحد فی الحقیقة الا ان البیاض اسم له من حیث انه ماخوذ بشرط لا، و ان الابیض اسم له من حیث انه ماخوذ بشرط شئ۔ فکذا لک سموه حیاة من حیث انه صفة یستتبع العلم بنفسه، و بحقائق الممکنات، وعلما من حیث انه تمثل فیه حقائق الاشیاء قبل تکونها فی الخارج، و قدرة من حیث انه ینبجس منها خلق الخلائق، وارادة من حیث ان التجلی الاعظم ینبعث منه تخصیص احد المساویین وکلاما من حیث انه ینزل منه الوحی علی قلوب الانبیاء و الملائکة، وسمعا وبصرا من حیث انه مبدأ لانکشاف المبصرات والمسموعات،

وکذا لک کلام مولانا عبد الرحمن الجامی عندی مسلم، فان مقصوده نفی تأصل الحقائق بحیالها۔ ومقصوده انه اعتبارات و اضافات للوجود الحق، بمعنی ان الوجود ظهر فیها، وتعین بها، لا بمعنی الفرق الاعتباری، واذ قد اکملنا الجواب فلنتمم الرسالة والحمد لله تعالی اولا و اخرا و ظاهرا و باطنا۔ وصلی الله تعالی علی خیر خلقه محمد و اله و صحبه اجمعین آمین

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ:۔

کتاب

الفیض بالحق

المقلب بہ

دمغ الباطل

للشیخ المحقق المتقن المحدث الفقیہ الحکیم الصوفی مولینا الشاہ رفیع الدین الدہلوی رح

۱۱۶۳ھ ـــــــ ۱۲۳۳ھ

بہ تصحیح و تقدمہ

الاحقر عبدالحمید السواتی الخادم للمدرسۃ نصرت العلوم

الناشر

ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرت العلوم گوجرانوالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الاول الآخر الظاہر الباطن الالہ الرحمن الذی انشأ العالم من عینہ[1] بلا سبق ابون ولا اوان، الذی کمل مراتب الوجود باثار کمالہ من الارواح، والاشباح، والعناصر، والافلاک، واحکمھا بالحکمۃ البالغۃ والاتقان، وختم العالم باشرف نوع ھو لعین الدھر انسان، وجملہ ببعث الانبیاء بنی علات تراجمۃ للحق الواحد وان اختلفوا باللغۃ واللسان، والزمان والمکان، والشرایع والادیان والفرایض والارکان، کما جعل الشجرۃ تفاصیل البذر الواحد وان اختلفت بالدوح والافنان والاوراق والاغصان والعصف والریحان والطعوم والالوان، وختمھم لسید ولد آدم من لمکارم الاخلاق عم اسم اللہ الاعظم، وحبیب اللہ الاکرم، افضل البشر الشافع المشفع یوم الحشر، قاسم الجنان والکوثر، المبعوث الی الاسود والاحمر، محمد النبی الامی الرسول العربی بعثہ بالھدی ودین الحق فبین ما اختلفوا فیہ باوضح بیان وقطع حبائل الشرک والطغیان بالحکمۃ والعرفان[2] والسیف والسنان، صلوات اللہ وتحیاتہ وسلامہ وبرکاتہ علیہ وعلیھم اعظم صلوٰۃ واشرف سلام، ما یکون شیٔ وکان، وعلیٰ آلہ العاملین المکملین واصحابہ الھادین المھدیین ائمۃ الاقتداء ونجوم الاھتداء الذین الف بین قلوبھم فاصبحوا بنعمتہ وھم اخوان وعلیٰ تابعیہ وذریتہ[3] الذین کانوا للصدق انصارا وللحق اعوانا بصریح الایمان وخالص الاحسان الذین اختلافھم رحمۃ واتفاقھم حجۃ، فھم متفقون فی المعنی وان اختلفوا فی البیان۔

امابعد ازین ملتمس بندہ مسکین محمد رفیع الدین الحقہ اللہ بسلفہ الصالحین، بدانشوران نکتہ رس وروشن ضمیران صبح نفس، آنکہ نعم حضرت ذوالجلال والاکرام براین فقیر ناتوان بیشتر از بیش است کہ عد واحصائی بعض ازآنہا خارج است ازحیطۂ بشر چہ جائے این درویش، ہرچہ از کمالات اولیہ و مابعد آنہا است ہمہ ازآنجناب کبریاست کہ پرتوے ازشعاع جناب عزتش درحوصلۂ این ذرۂ ہیمقدار پیدا گشتہ و ہر طرفہ کہ جان بخش این درویش است قطرۂ ازآن بارگاہ رفعت وعلیا است کہ رشحۂ از رشحات آن دریا درخور این بے بود حباب آسا ہویدا گشتہ پس درحقیقت این فقیر بجمیع لطائف وقوی وجوارح واعضا بلسان حال کہ

(۱) وفی "ن" غیبہ۔ والعین ہہنا کما فی عبارۃ الشیخ الاکبر اوجد الاشیاء وھو عینھا۔ لیس المراد من العین عین ذاتہ بل المراد منہ ان قیومیتہ العالم وتقوّمہ بہ ۱۲ سواتی (۲) وفی ن والفرقان۔ (۳) وفی ن ذریتہ۔ عـہ ایون ج این وہو فی المکان۔ واوان ج آن وہو فی الزمان ۱۲ سواتی۔

کہ افصح است از لسان قال ثنا گوئے آنحضرت والا است، بلکہ عین حمد و شکر آن منزلت معلی پس انعام آن الوہیت مرتبت درین مقام عین اظہار صفات کمال خود است، و این اظہار بحسب این مراتب و بہ پیمانہ آن پیمانہ عین سپاس وستایش ازین بندہ است، و با وجود این ہمہ امداد، درین جناب عظمت و جلال بر خاک باب آن بادشاہ حسن و جمال جبین سائیدہ ؎ وان قمیصا خیط من نسج تسعۃ و عشرین حرفا من معالیہ قاصر۔

از جملہ انعام آن مالک الرقاب آنست کہ در جارحۂ لسان کہ او را خاصیت اظہار ما فی الضمیر بخشیدہ و بآلۂ قلم کہ او را مزیت تصویر ما یدخل فی التقریر عطا فرمودہ حمد و شکر خود ایجاد فرماید، و باین احسان اولی عبد را مستحق احسان ثانوی گرداند

تعلق مصنف با امام ولی اللہ

و آنچہ درین مقام از انعام وہاب منعام زبان قلم، و قلم زبان بدان جاری می شود آنست کہ حق عز و علا بمقتضائے عنایت ازلی و رحمت لم یزلی

اولا این فقیر را درین موطن خلق فرمود، در صلب افضل الناس فی زمانہ شرفا و مرتبۃ واقربہم الی اللہ زلفی و منزلۃ واعدلہم خلقا و خلقۃ. وادفرہم علما و حکمۃ، واشدہم تحقیقا و معرفۃ، والطفہم طبعا و قریحۃ، واسدہم سبیلا و طریقۃ واوحدہم اخلاصا و خصوصیۃ واوثقہم عہدا والیۃ. صفینۃ من بین خلیقتہ و ولیۃ من جملہ بریتہ، برہان اللہ فی العالمین، ولسان اللہ من بین الداعین الکاملین، نور اللہ الازہر وصورۃ اسم اللہ اکبر، الفرد باللہ الصمد، وارث علوم النبی الاکرم الامجد، قدوۃ اولی الالباب، رجوی[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جدہ امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، القائم بامر اللہ، مصداق وعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی امتہ حیث قال لایزال من امتہ طائفۃ قائمۃ بامر اللہ ظاہرین علی الحق لایضرہم من خذلہم ولا من خالفہم حتی یاتی امر اللہ، البالغ من بحار معرفتہ الجداول والحیاض، المزہر من نسیم اخلاقہ الحدائق والریاض، المکنی فی الملکوت الاعظم بابی الفیاض، الفائز من درجات القرب والولایۃ بعلیاہا وعلیہا، الملقب من عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحکیم الامۃ وزکیہا، حامل اسرار الشریعۃ والطریقۃ، موضع دقائق السر والحقیقۃ، مجمع الکمالات علما وعملا ومعرفۃ وذوقا وتحقیقا منبع العلوم عقلا ونقلا وکشفا، مرجع الاکابر فی عصرہ، محط رحال الامائل فی دہرہ، سیدی وسندی ومعتقدی، وذخیرۃ یومی وغدی ومکان الروح من جسدی، ومن علیہ بعد اللہ ورسولہ معتمدی، شیخنا الشیخ الاجل الابجل علی الاطلاق، المسمی بولی اللہ بالبشارۃ والاستحقاق، سلیل الشیخ العارف باللہ الہادی الی اللہ، مظہر الخوارق والکرامات، مورد العنایات والبشارات ذی الید الطولی فی تربیۃ السالکین، بالغ الامد الاقصی فی ارشاد الحائرین، قدوۃ العلماء الراسخین، زبدۃ العرفاء الواصلین، مظہر سر اللہ المکتوم، المرتوی من مناہل الرحیق المختوم، فیض اللہ علی عبادہ، شیخ الاسلام فی بلادہ،

(۱) ہکذا فی الاسماعیلیہ

الشیخ المعظم الفخیم، ابی الفیض عبدالرحیم الدہلوی وطناً۔ العمری نسباً رضی اللہ تعالیٰ عنہما وارضاہما، وجعل مقعد الصدق ماواہما، وجنۃ الفردوس مثواہما، وفی حظیرۃ القدس سکناہما،

تعلیم وتربیت مصنف از امام ولی اللہؒ

وبعد این در سلک تربیت آنجناب منسلک گردانید وازثدی علوم آنحضرت رضاعت البان حکمت میسر فرمود، وبرزبان آن سر اللہ کہ ترجمان حق بود بہ بشارات فخیمہ وعنایات عظیمہ بنواخت، وبالتفات گوشۂ خاطر قدسی مآثر آن نوراللہ معززو مفتخر وبنعم ظاہرہ وباطنہ منعم ومکرم ساخت، تا آنکہ طائر روح مقدس آن شاہ باز عالم انس، ازین جہان فانی طیران نمود،

تربیت مصنف از برادر کلان سراج الہند الشاہ عبدالعزیزؒ

بعد ازان موفق گردانید بتحصیل علوم عقلیہ ونقلیہ وادبیہ درجناب حضرت استاذ الامام المقتدیٰ، وآیۃ اللہ التی بہا یہتدیٰ، ناشر العلوم تحقیقہا، اوحد العصر فی تدقیقہا، حائز الکمالات الانسیۃ، وجامع الصفات الملکیۃ، وصاحب النفس القدسیۃ، القائم بحقوق النفل والفرض، الملقب فی العلیین بحجۃ اللہ فی الارض، مولائی وشیخی الشیخ عبدالعزیز ابن الشیخ المذکور باسمہ ووصفہ فی اعلی السطور، لازالت الویۃ عزہ فی الدین منشورۃ، وعالیۃ، وسحب ارشادہ علی الطالبین ہامرۃ وہامیۃ، واحکامہ للمسترشدین آمرۃ وناہیۃ، اطال اللہ آوان بقائہ، وحماہ عن شدائد العصر ولاوائہ، ومابرح امرہ متیناً ویرحم اللہ عبداً قال آمینا،

میلان مصنف بسوئے علوم کشفیہ

وچون این معنی نیز صورت بست، وازین باب نیز بقدر استطاعت حظے وافر گرفت، دل این فقیر را جنبشے داد بسوئے تحقیق علوم کشفیہ، وادراک مطالب عالیہ الہیہ، وباین تقریب مطالعہ مکشوفات اولیاء اللہ کہ لب لباب اہل اسلام ووارث مناصب انبیاء علیہم السلام اند، وتفحص وتفتیش اذواق ومواجید این طائفہ علیۃ کثرہم اللہ تعالیٰ بغایتے رسید کہ از تصانیف وافادات متقدمین ومتاخرین این ہدایت کیشان دفاتر کثیرہ، وصحف خطیرہ بنظر درآمد ونیز میل خاطر قوی شد بہ تنقیح مقالات اہل عالم ومذاہب قدیمہ وحدیثہ صنوف بنی آدم، وازین قبیل نیز جملۂ کافی میسر گشت، وباستعانت تصانیف حضرت والد بزرگوار وتتبع مشرب الشان، وغور در علوم ومعارف ومواجید

---

(۱) وفی ن "الہوائیۃ" فی الاسماعیلیہ البدایہ ۱۲۔ ع۵ ہمر الماروالدمع صبہ وانہمر سال۔ وہمی یہمی ہمیا الماء والدمع سال لاینثنیہ شئی ۱۲ سوانی

خاصه ایشان کہ تدبیر الٰہی آنرا بر زبان فیض ترجمان ممّا ترجمان الحق بحکم

؎ حکمت محض است اگر لطفِ جہان آفریں — خاص کند بندۂ مصلحتِ عام را،

افاضہ فرمود توفیق الٰہی یاری نمود، ابواب تحقیقات بر روئے ایں فقیر کشود، تا آنکہ معرفت حقائق اشیاء کما ینبغی حاصل گردید، واختلافات ہائلہ اہل عقل واہل نقل واہل کشف کہ ہوش ربائے عالم اند، در نظر ایں نیاز مند از ہم پاشید، ومخالفت از کلام محققین واہمہ ہر طائفہ نزد ایں احقر برخاست، وہر قول از اقوال معتبرہ ہر فریق در مقر خود نشست، وتعبیرات متخالفہ طوائف امم سد راہ نشد، وحقیقۃ الحق از ہر روزن سر بر آورد، وصراط مستقیم در عقلیات ونقلیات وکشفیات واضح وہویدا گشت، ومیراث قول حضرت والد بزرگوار در قصیدہ لامیہ

؎ منا لسان الناس فی کل طبقۃ — اذا دار فیما بین قوم مسائل - حاصل شد، الحمد للہ رب العالمین

(تعیین موضوع کتاب یعنی وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود)

واز اعظم ایں مسائل مسئلہ وحدت وجود

ووحدت شہود بود، واختلافے بس ہائل کہ در آن باب بین الشیخین العظیمین الشیخ الاکبر والکبریت الاحمر، فاتح طریق الولایۃ وخاتمہا، ناشر درر المعرفۃ وناظمہا، الداعی الی طریق البدایۃ[1] الخائض فی بحار العنایۃ، صاحب الکرامات البدیعۃ، والمقامات الرفیعۃ ابی عبداللہ محمد بن علی بن محمد ابن العربی الطائی المغربی المالکی، والشیخ الامام، والبدر التمام، وقدوۃ العلماء، قطب العارفین والکاملین، برہان الولایۃ الاصلیۃ المحمدیۃ، حجۃ الشریعۃ الالٰہیۃ المصطفویۃ الوارث لاسرار مناصب الانبیاء والمرسلین، شیخ الاسلام ونور المسلمین، کاشف اسرار المتشابہات والسبع المثانی، مجدد الالف الثانی احمد بن عبدالاحد الفاروقی السرہندی النقشبندی الحنفی الماتریدی رضی اللہ تعالیٰ عنہما وارضاہما، وافاض علینا من برکات اسرارہما واقع شدہ، ولفضل الٰہی کہ ایں ہر دو مسئلہ بدستور مسائل دیگر در مکمن خاطر ایں فقیر متجلی شدہ، وشاید سر آن بر تحقیقات عقلیہ وشواہد نقلیہ در ضمیر ایں حقیر متجلی گشتہ، وشجرہ طیبہ تطبیق فیما بین الاختلافین بانواع پرورش ہا شاخ وبرگ آوردہ، والوان ثمرات ازان درخت من قریحۂ ناقصہ ایں بندہ فراہم آمدہ، وحلاوت ہر ثمرہ ازاں ثمرات لذت افزائے طبع ایں ناتواں گردیدہ، ونزاع فریقین آن از اصل برخاستہ باشتی انجامیدہ

---

(۱) وفی ن الہوایۃ — فی الاسماعیلیۃ البدایۃ - ۱۲

آغاز نزاع

دریں اثناء ، در حدود سنہ یکہزار و یکصد و ہفتاد و چہار (۱۱۷۴ھ) مطلع شد بر رسالۂ از بعض اہل عصر کہ بعارضۂ حیرت و تردد بیمار ، و در کشاکش تنازع و تدافع گرفتار ، مع ذٰلک از دار الشفائے ایں امراض و اطبائے شناسندہ ایں منکرات الاغراض[1] در کمال دوری و اعراض ، و بنا بریں انطباق مذہبین را مستبعد شمردہ ، و خلاف شیخین را در آں خلاف حقیقی گمان بردہ ، و بایں تقریب بعضے از اجلۂ خلان وفا ، و اعزۂ اصحاب صدق و صفا ، ازیں قلیل البضاعۃ درخواستند کہ نبذے ازاں مقدمات کہ در تطبیق بکار آید ، و در رفع ایں استبعاد اعانت نماید در سمط تحریر و سلک تقریر در آید ، چوں فقیر ہم در اختلافات عموماً ، و اختلافات صوفیہ خصوصاً معتقد لفظیہ اختلاف ، و مثبت انطباق مذہبین بلا اخلاف ، بود ، امتثال امر ایشاں را مغتنم دانستہ ، عنان ہمت و عزیمت را بایں صوب معطوف داشت ، و نظر نقد را برآں رسالہ گماشت ، و از بس اوقات ایں فقیر بدرس علوم ظاہریہ و دیگر اشغال ضروریہ چنداں مشغول و مشحون بود کہ گنجائش ایں عمل طویل درآں متعذر و از وسع بیروں ، ناچار انتہاز فرصت نمودہ در اوقات مختلفہ آہستہ آہستہ ایں عجالۂ نافعہ را ترتیب داد ، و رسالۂ مذکورہ را کہ صاحب آں مرتب ساختہ بود بر تبصرہ و مسئلہ و تکملہ و تذییل ، موسوم نمودہ بود ، بکلمات الحق ، و الحق کہ ایں اسم موافق آں روزمرہ عرب صحیح بود کہ گاہے احد المتقابلین را بنام دیگرے میخوانند چنانکہ ضریر البصر را بصیر و لدیغ را سلیم ، ہے برعکس نہند نام زنگی کافور ۔ و بے شبہ بعض مطالب آں کلمۂ حق ارید بہا باطل بود ، ایں فقیر بنقد تذییل متعرض نشد زیرا کہ غرض ازیں نقد رفع استبعاد تطبیق است ، و دفع بعض ابحاث دیگر کہ بر کلام والد بزرگوار ایں فقیر و بعض از تلامذۂ ایشاں ایراد نمودہ ، و در تذییل چیزے ازیں باب نبود ، و مع ذٰلک تعلق قریب بمسئلہ کہ ما متصدی تطبیق درآنیم نداشت ، و جواد قلم را در تنقیح مذہب شہودیہ اندکے جولاں داد ، بچند وجہ ، اول آنکہ مذہب وجودیہ مخدوم آفاق است ، و اصحاب عناں و ارباب برہان بتحقیق و تنقیح آں ہمتہا گماشتہ اند و پردہا از روئے آں شاہد مستور برداشتہ ، بخلاف مذہب شہودیہ کہ ہنوز بآں تحقیق و تنقیح نرسیدہ ، و دانشمنداں آنرا بموازین عقل و نقل نہ سنجیدہ ،

دوم آنکہ اکثر آنچہ در تنقیح مذہب وجودیہ فراہم آوردہ است ماخوذ است از کلام سیدی[2] شرف الدین والیشاں از ارشد تلامذۂ حضرت والد بزرگوار اند ، و در تحقیق معارف صوفیہ عموماً و دریں مسئلہ خصوصاً ید طولیٰ دارند چنانچہ

---

(۱) و فی ن الامراض - (۲) و فی نسخۃ سندی

چنانچہ رسائل و تصانیف ایشان بر آن گواہ است، بخلاف مذہب شہودیہ کہ آن را خود صاحب رسالہ وامثال او متصدی تنقیح گشتہ و لغزشہا خوردہ اند

سوئم آنکہ بنائے خلاف شیخین باعتقاد صاحب رسالہ مبحث ظل و اصل اوست و مبحث توحید حسابے و مطابقت و عدم مطابقت آن بنفس الامر، و این ہر دو مطالب را در مسئلہ ثانیہ کہ در وحدت شہود است تمہید نمودہ، پس این فقیر نیز مجاراۃ لہ در ہمان مقام بنقض و ہدم متوجہ گشتہ، و باین جہت در بعض مواضع کلام بطول انجامیدہ، اگرچہ درین رسالہ تحرز نمودہ شد از آنکہ کلام بتطویل انجامد، یا با مباحث علوم دیگر بیامیزد، واز آنکہ چیزے از دقائق آنچہ حق عز و علا بر حضرت والد بزرگوار این فقیر از تحقیقات جدیدہ و معارف شریفہ افاضہ فرمودہ، ویا برین فقیر خاصہ ازین باب چیزے ریختہ، غیر از مبحث تطبیق و ما یتعلق بہ مذکور شود، زیرا کہ احتمال عدم تسلیم صاحب رسالہ آن را بلا دلیل غالب بود، و استدلال برائے ہر مطلبے ازاں مطالب عالیہ مقتضی تطویل، و ہمچنین حتی الامکان از تکرار مطالب اجتناب واقع شد۔ و ہمچنین تحقیق مذہب فریقین پرداختہ نشد الا آنقدر کہ بمقام نقد اقتضائے آن میکرد، و ہمچنین مقدماتیکہ بر فع اختلاف شیخین در معارف دیگر سوائے این مسئلہ و در مطالب سلوک متعلق بود، یا در حل این نزاع بر تمہید مقدمات طویلۃ الذیل توقف داشت، مسکوت عنہا ماند، زیرا کہ ہر سخن وقتے و ہر نکتہ مقامے دارد، و این رسالہ را بوضع ترتیب دادہ شد کہ ہر یک از اہل برہان و اہل جدل بر آن متمتع شود، و کسانیکہ مشرب تصوف بر ایشان غالب است نیز ازاں بہرہ بردارند، و کلام را در نقد تبصرہ بنہجے سوق نمودہ کہ مبادی و رؤس ثمانیہ این مسئلہ مندرج گشت،

(**نام کتاب**) (نام کتاب) و نام این رسالہ از کریمہ "نقذف بالحق علی الباطل فیدمغہ فاذا ھو زاھق" "**فیض بالحق**" و لقب آن "**دمغ الباطل**" مقرر نمودہ شد، واللہ تعالیٰ اسئل ان ینفعنی بہا و سائر الطالبین، و یظہر الحق بہا للسالکین، و یصونہا عن فتنۃ الاغویاء والجاہلین، انہ خیر موفق و معین بمحمد و آلہ و اصحابہ اجمعین۔

و بعد ھذا، حان اوان الشروع فی المقصود، بعون اللہ الملک الرؤف الودود،

قال صاحب الرسالۃ اللہ لتصحیح المقالۃ **تبصرۃ** فی النصیحۃ

قولہ ستقف ان شاء اللہ تعالیٰ ما ھی فی الحقیقہ
باید دانست کہ مسئلہ وحدت وجود و وحدت شہود از مسائل عقائد دینیہ ضروریہ کہ بناے ایمان و اسلام بر آنہا باشد نیست

اقول ہذہ کلمۃ حق ارید بہا الباطل، تفصیل این اجمال آنکہ مسائل دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ راجع است بتکمیل دو قوت نفس انسانیہ کہ علمیہ و عملیہ است زیراکہ بعثت انبیا علیہم السلام ہر چند معلل بغرض نیست لانہا فعل من افعالہ تعالیٰ، وافعالہ تعالیٰ غیر معللۃ بالاغراض، لیکن ہیچ فعلے از افعال او تعالیٰ خالی از حکم و مصالح نمی باشد علی ما یقتضیہ حکمتہ البالغۃ بعثت انبیا کہ از عمدہ افعال اوست، البتہ خالی از حکمت عظیمہ نخواہد بود، باز چوں در کتاب و سنت تفحص نمائیم و حکمت این فعل الٰہی طلب کنیم عمدہ مصالح کہ مرجع جمیع احکام است تکمیل این دو قوت می یابیم قال اللہ تعالیٰ "ہُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْاُمِّیِّیْنَ رَسُوْلًا مِّنْہُمْ یَتْلُوْ عَلَیْہِمْ اٰیٰتِہٖ وَیُزَکِّیْہِمْ وَیُعَلِّمُہُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ" پس تزکیہ اشارہ است بتکمیل قوت عملیہ، و تعلیم کتاب و حکمۃ اشارۃ است بتکمیل قوت علمیہ وعلیٰ ہذا القیاس ہر جا حق سبحانہ و تعالیٰ بعثت انبیا را در کلام مجید در معرض امتنان یاد فرمودہ تکمیل این دو قوت غایت آن ساختہ کما لایخفیٰ علیٰ حافظ القرآن، وقال اللہ حکایۃ عن الخلیل علیہ السلام "رَبِّ ہَبْ لِیْ حُکْمًا وَّاَلْحِقْنِیْ بِالصّٰلِحِیْنَ" پس موہبت حکم باعث کمال قوت علمیہ است، ولحوق صالحین غایت تکمیل قوت عملیہ، وقال خطابا لموسیٰ علیہ السلام "فَاسْتَمِعْ لِمَا یُوْحٰی اِنَّنِیْ اَنَا اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدْنِیْ وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ" پس تعلیم مضمون لاالہ الا انا تکمیل قوت علمیہ است، وکلمہ فاعبدنی الیٰ آخرہا ارشاد است بتکمیل قوت عملیہ، وقال حکایۃً عن کلام عیسیٰ بن مریم علیہ السلام فی المہد قال "اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰہِ اٰتٰنِیَ الْکِتٰبَ وَجَعَلَنِیْ نَبِیًّا" و این ہمہ اشارت ست بکمال قوت علمیہ، ثم قال "وَاَوْصٰنِیْ بِالصَّلٰوۃِ وَالزَّکٰوۃِ مَا دُمْتُ حَیًّا" و این ہمہ اشارت بکمال قوت عملیہ است، وقال اللہ لحبیبہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم "فَاعْلَمْ اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" و این اشارت ست بکمال قوت علمیہ "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِکَ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ" و آں اشارت بکمال قوت عملیہ است وکلمہ "الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" در ہر جا اشارت است بکمال ہر دو قوت، و چوں این قدر ثابت شد پس از اجلی بدیہیات است اختلاف نفوس انسانیہ درین ہر دو قوت، امادر قوت علمیہ پس بذکا و بلادت، و امادر قوت عملیہ

پس بقوت وضعف، واین اختلاف بمرتبہ می رسد کہ جانب عالی آنرا با جانب سافل ہرگز قیاس نتوان کرد، اما در جانب علم پس صاحب قوت قدسیہ مطالب نظریہ را بحدس می داند، وشخص متناہی در بلادت بعد ترتیب جمیع مقدمات دلیل از انتقال بسوئے نتیجہ عاجز می ماند کما ذکرہ السید الشریف فی حواشی شرح المطالع اخذاً من اواخر منطق الاشارات، واما در جانب عمل پس مرتاضین از زہاد وعباد آن قدر از اعمال شاقہ بجامی آرند کہ دیگران از عشر عشیر آن قاصراند، وبعضے کاہل وجود ان از تحریک لسان واشارت بدست تکاسل می کنند و بعد از تتبع شرائع ہویدامی گردد کہ شارع متصف بکمال رافت ورحمت این اختلاف را مراعات فرمودہ، واز اعتقادیات کہ متعلق است بتکمیل قوت علمیہ، وعملیات کہ تعلق بتکمیل قوت عملیہ، فراخور استعداد ہرکس مقرر نمودہ، طائفہ را از صحابہؓ کہ بکمال قوت علمیہ متصف بودند وتوجہ بسوئے امر مجرد از جمیع جہات برایشان آسان بود خطاب فرمود "لینتہین اقوام عن رفعھم ابصارھم الی السماء عند الدعاء فی الصلوٰۃ او لتختطفن ابصارھم او کما قال" وجاریہ خرسا ء بلہاء را کہ نظر وفکر او مقصور بود بر اجسام وجسمانیات و تجرد از جمیع جہات نزدیک او مساوق عدم بود خطاب فرمود این اللہ فقالت فی السماء فقال انھا مؤمنۃ اعتقھا" واعدل شاھد ذالک قراءۃ علیؓ "والذین یتوفون منکم" علی صیغۃ المبنی للفاعل مع انکارہ علی الاعرابی القائل من المتوفی علی صیغۃ اسم الفاعل، وفرق شارع در احکام مرضی ومسافرین ومعذورین وغیر ایشان مبنی بر این اصل است. پس این ہر دو مسئلہ وحدت وجود ووحدت شہود ہرچند بنائے ایمان عامی بر آن نباشد لیکن ایمان خاصی بدون معرفت این ہر دو مسئلہ درست نمی شود۔ وعلی ہذا القیاس الکلام فی الاسلام۔ نہ آنکہ غرض ما ازین مقدمہ ایجاب معرفت این الفاظ واصطلاحات مخصوصہ است، یا نفی ایمان مطلقا از اہل استعداد عالی وقت عدم ادراک حقائق عالیہ، بلکہ غرض معرفت حقیقت ربط است بین الصانع والمصنوع چہ قصہ معرفت الفاظ واصطلاحات موضوعہ برائے تحقیق مسئلتین پس من بعد مذکور خواہد شد، ومراد از نفی ایمان واسلام ایمان خاصی است اگر اہل استعداد عالیہ را تحقیق مسئلتین میسر نشود چون عوام مومنین خواہند بود،

توضیح این اجمال آنکہ ایمان لفظے است موضوع بازاء تہذیب قوت عقلیہ ولازم آن تصحیح عقاید است، واسلام لفظے است موضوع بازاء تہذیب قوت عملیہ،

واسلام معتبر نیست مادام کہ ایمان نباشد قال اللہ تعالیٰ "ومن یعمل من الصالحات وھو مؤمن فلا کفران لسعیہ"

پس ایمان را شرط قبول اعمال گردانید الی غیر ذالک من المواضع، و تہذیب قوت عقلیہ مختلف است بحسب اختلاف آن قوت ذکاءً و بلادۃً کما مر ذالک مشروحا، پس عوام را کہ قوائے علمیہ ایشان در حضیض نقصان واقع است، ایمان اجمالی بصانعیت اللہ تعالیٰ امر عالم را و انتہاء سلسلہ ممکنات بسوئے یک ذات کفایت می کند و خواص را لابد است کہ از تنقیح این صانعیت و این انتہا کہ لظہور و لبطون آیات است باصالت و ظلیت یا بہیچ دیگر ولو ذوقاً و وجداناً لا علماً و بیاناً، و سر درین آنست کہ رتبہ خواص دفع شکوک دیگران است و اثبات مطالب اعتقادیہ بر منکران آنہا بحج و برہان کما دل علیہ الکتاب، و حدیث اخذ المواثیق الاربعۃ یوم السبت و این معنی بدون فہم کنہ مسئلہ صورت نمی بندد، و این ہر دو مسئلہ را اسوۂ حسنہ است بسائر مسائل اعتقادیہ کہ عوام کالانعام را علم اجمالی بآن مسائل کفایت می کند، و خواص را چارہ نیست از تنقیح امر کما ینبغی و حدیث صدیقین و لعانین کہ در خطاب حضرت صدیق رضی در وقت مجاوبت در خصومت واقع شد اعدل شاہد است برآنکہ چیزہا است کہ منافی مرتبہ کمال می باشد نہ منافی مرتبہ اصل نجات - - - - - - -

تفصیل آخر از حدیث جبرائیل علیہ السلام کہ در اول مشکوٰۃ بروایت شیخین وارد شدہ و غیر ایشان از اصحاب صحاح نیز اخراج کردہ اند، مستفاد می شود کہ دین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سہ جزء دارد اول ایمان۔ و تفسیر آن از کلام اللہ و کلام الرسول معلوم شد۔ اما کلام اللہ فقولہ تعالیٰ "آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ" الآیۃ و اما کلام الرسول پس در آن حدیث واقع است ان تومن باللہ و ملائکتہ و کتبہ و رسلہ والیوم الآخر و تومن بالقدر خیرہ و شرہ و در بعض روایات ضم کردہ اند باین امور مذکورہ ایمان بالبعث نیز۔ و شرح و تفصیل این جزء را علم عقاید گویند،

جزء ثانی اسلام ست و تفصیل آن نیز از کلام اللہ و کلام الرسول معلوم شد و اما کلام اللہ فقولہ تعالیٰ "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰکِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا" و غیرہا من الآیات، و اما کلام الرسول فقولہ فی ہذا الحدیث۔ ان تشہد ان لا الہ الا اللہ و ان محمد رسول اللہ و تقیم الصلوٰۃ و تؤتی الزکوٰۃ و تصوم رمضان و تحج البیت ان استطعت الیہ سبیلا، و شرح و تفصیل این جزء را علم فقہ نامند۔

و جزء ثالث احسان است و تفسیر آن نیز از کلام اللہ و کلام الرسول معلوم شد۔ اما کلام اللہ تعالیٰ فقولہ تعالیٰ " اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اِذَا ذُکِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِیْمَانًا وَّعَلٰی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُوْنَ " الی آخر الآیۃ۔

واما کلام الرسول ففی هذا الحدیث ان تعبد الله کانک تراه. وشرح وتفصیل این جزء را علم سلوک خوانند، وچون اسلام بدون ایمان معتبر نیست، واحسان ثمره این هر دو ست، پس ایمان اصل ارکان دین آمد، واسلام واحسان از فروع آن، ولهذا علم عقاید را باصول دین ملقب کرده اند،

باز چون تفحص کنیم مسائل این علوم سه گانه را دو قسم می یابیم

قسمے است که بتنصیص شارع ثابت گشته وحاملین ملت را دران اختلافے واقع نشده الا اختلافا لایعبأ به، وقسمے است که اصل آن بنص شارع ثابت است، وتفصیل این بتلاحق افکار مجتهدین هر فن ازین فنون، وسوالات اہل بدعت، وحدوث وقائع شاخ وبرگ آورده،

مثال القسم الاول من علم العقائد وجود الواجب مطلقاً. وثبوت الصفات من العلم والقدرة والارادة وغیرها مطلقاً. وان القرآن کلام الله. وثبوت الرویة مطلقاً.

ومثال القسم الثانی من ذالک العلم. مسئلة زیادة الوجود وعینه وزیادة الصفات وعینیتها واثبات الکلام النفسی القدیم لله تعالیٰ. والفرق بینه وبین الکلام اللفظی، وان الکلام واحد فی الازل او متعدد ومنقسم الی الخبر والامر والنهی وان علمه تعالیٰ بالجزئیات علیٰ وجه جزئی او علیٰ وجه کلی، وهل یتعلق علمه تعالیٰ بالامور الغیر المتناهیة ام لا، وکیف یتعلق علمه بالامور الغیر المتناهیة مجتمعاً او متعاقباً. وان البقاء والتکوین هل هما صفتان زائدتان او امران اعتباریان وان الظواهر الموهمة للتشبیه هل تجری علیٰ ظواهرها بلا کیف او یجب تاویلها الی التنزیه، وصدور الصفات عن الذات بل بالایجاب او بالاختیار، ورویته تعالیٰ هل هی کرویة الشاهد بمقابلة وجهة او هی بخلافها، وهل العلوم متعددة بازاء کل معلوم، او العلم واحد والکثرة فی تعلقاته الی غیر ذالک من مسائل علم الکلام،

پس چون بنظر انصاف بنگریم این هر دو مسئله از قسم ثانی اند زیرا که موضوع این هر دو مسئله وجود حضرت حق است من حیث ارتباطه بالحق وانتشاء العالم منه،

اصل وحدت الوجود از کتاب وسنت ثابت است

واین مسئله از کتاب وسنت ثابت است زیرا که این قدر از ضروریات. دین ست که حق تعالیٰ را با عالم احاطه ومعیتے وقربے هست وتفصیل این احاطه ومعیت وقرب که آیا از قبیل احاطه ذی ظل ست بظل خود یا بنحوے دیگر، بتلاحق افکار مجتهدین وکشوف اولیا [illegible] که آن [illegible] مدرک شرعیه است ثابت گشته، غایت ما فی الباب آنکه این تفصیل منصوص

شارع نباشد ولایلزم منہ ان لایکون من العقائد الدینیۃ الضروریۃ، زیراکہ اکثر مسائل علم عقاید تفصیل آنہا منصوص شارع نیست کما مرمفصلاً۔

طریق آخر لتفہیم ہذا المطلب العالی

سابق مفصل مذکور شد کہ حضرت حق انبیاء علیہم السلام را برائے تکمیل نفوس انسانیہ درہر دو جانب علم و عمل مبعوث فرمودہ، و تکمیل قوت عملیہ را بتزکیہ ملقب ساختہ چنانچہ ہر فعل از افعال اختیاریہ ایشان محتاج است بآنکہ درو ے از طرف شارع حکمے مقرر باشد و اسلوبے معین، تا عباد اللہ بموافقت آن حکم و تمشی بر آن اسلوب تشبہ بملاء اعلیٰ و رضا جوئی حضرت حق در ضمن رضاء ایشان حاصل نمایند، وچون استیفائے جمیع افعال ایشان در حکم تفصیلی متعذر بود، حکمت الٰہی اقتضائے آن نمود کہ شارع حکم اجمالی را در ضمن جوامع الکلم از کتاب و سنت تبلیغ فرماید، و حکم تفصیلی را بر استنباط مجتہدین حوالہ نماید، و اجتہاد را فرض بالکفایہ سازد، تا ہیچ وقت در احکام شرعیہ کہ بحکم وقایع جزئیہ متعاقبۃ الوقوع متجدد می شوند، عجز و قصور واقع نشود، و طریق تزکیہ امت برہم نخورد، ہمچنین ہر شبہ از شبہات بنی آدم وہر مسئلہ از مسائل دینیہ کہ در قلوب ایشان خلجان کند محتاج است بآنکہ اورا از طرف شارع جوابے باشد لصواب، تا دفع شک ایشان کند و حرج[1] صدر ایشان را زائل سازد، وچون استیفائے جمیع شبہات و مسائل باجوبہ مفصلہ متعذر بود حکمۃ اللہ اقتضائے آن فرمود کہ شارع در ضمن جوامع الکلم بسوئے ضوابط کلیہ ارشاد نماید، و اجوبہ مفصلہ را بر نظر و فکر علمائے راسخین کہ اصول دین را از کتاب و سنت محفوظ ساختہ اند و از اقوال صحابہؓ و تابعینؒ و عقاید ایشان حظ وافر بر داشتہ، و برہنمائی نور الٰہی حقیقت امر را فہمیدہ، حوالہ فرماید، تا ہیچ وقت در اجوبہ مبتدعین کہ بایحاء شیاطین و تلبیس ابلیس شبہات متعاقبۃ الوقوع بہم میرسانند، عجز و قصور واقع نشود، و باب تعلم حکمت مسدود نگردد۔

در بعض مسائل بالانتہا بحث ناگزیر گردد

وازین جا دانستہ شد کہ مسائل بسیار از ہر علم در ابتدا ضروری البحث نبود، والحال بحث ازان ضروری گشتہ، توضیح این اجمال آنکہ، چنانچہ در عالم واقعہ واقع می شود، و مردم محتاج می شوند کہ حکم الٰہی را در آن واقعہ بشناسند تا بوفق آن عمل کنند، درین صورت اجتہاد فرض می شود، و استخراج حکم آن واقعہ از ادلہ اجمالیہ ضروری لازم

(۱) در نسخہ و و حرج صدر۔ سینے کا کینہ اور کھوٹ ۱۲ سواتی

می گردد، ہمچنین چون مسئلہ از مسائل یا شبہ از شبہات قلوب بنی آدم را مشوش می سازد و محتاج می شوند بسوئے تحصیل یقین در آن مسئلہ، یا دفع آن شبہ درین ضرورت ہم نظر و فکر فرض می گردد، و معرفت وجہ صواب در آن مسئلہ و منشاء غلط در آن شبہ ضروری و لازم می شود،

و در حقیقت تفقہ فی الدین کہ فرض بالکفایہ است اسمی است شامل بعلم جمیع این علوم سہ گانہ را کہ در حدیث سہ جزء دین مقرر کردہ اند، وھی علم العقاید. وعلم الفقہ. وعلم السلوک، واجتہاد درین ہر سہ علم بآن معنی کہ تقریر کردہ شد فرض بالکفایہ است. قال العلامۃ الدوانیؒ فی شرح العقاید العضدیۃ تحت قولہ واجمع اھل الحق علی ان النظر فی معرفۃ اللہ تعالیٰ واجب شرعا ولعل الحق ان النظر انما یجب علی کل واحد من المکلفین فی مالیس بدیھیا بالنسبۃ الیھم، فمن یکون مستغنیا بفطرتہ عن النظر فی بعض صفات اللہ تعالیٰ لا یجب علیہ النظر فیہ، نعم یجب علی الکفایۃ تفصیل الدلائل بحیث تتمکن زھو معہ من ازالۃ الشبھۃ والزام المعاندین وارشاد المسترشدین، وقد ذکر الفقھاء انہ لابد ان یکون فی کل واحد من مسافۃ القصر شخص متصف بھذہ الصفۃ ویسمی المنسوب الی الذب ویحرم علی الامام اخلاء مسافۃ القصر عن مثل ھذا الشخص کما یحرم علیہ اخلاء مسافۃ العدوی عن العالم مطلقا بظواھر الشریعۃ والاحکام التی یحتاج الیھا العامۃ. ثم قال بعد ذالک فان قلت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہؓ والتابعینؒ کانوا یکتفون عن العوام بالاقرار باللسان والانقیاد للاحکام الشرعیۃ ولم ینقل عن احد منھم انھم کلفوا المؤمنین بالنظر والاستدلال کیف ومنھم من اسلم تحت ظل السیف ومعلوم انہ فی ھذہ الحالۃ لم یحضر لھم دلیل دال علی وجود الصانع وصفاتہ. قلت انھم لم یکلفوھم بالنظر فی اول الامر بل کلفوھم اولا بالاقرار والانقیاد ثم علموھم ما یجب اعتقادہ فی ذاتہ تعالیٰ وصفاتہ کانوا یفید و فھم المعارف الالٰھیۃ فی المحاورات والمواعظ والخطب، علی ما یشھد بہ الاخبار والآثار، وغایۃ الامر انھم ببرکۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، واصحابہؓ والتابعینؒ وقرب الزمان بزمانہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا مستغنین عن ترتیب المقدمات وتھذیب الدلائل بحیث ینطبق علی القواعد المدونۃ؛ ولکنھم کانوا عالمین بالدلائل الاجمالیۃ حیث لم یکن الشبہ والشکوک متطرقۃ الی عقایدھم بوجہ من الوجوہ والحاصل انھم کانوا متیقنین بالمعارف الالٰھیۃ ویرشدون غیرھم الی تحصیل الیقین بوجوہ شتی حسب ما اقتضیہ استعدادتھم

قال الاعرابی البعرة تدل علی البعیر، واثر الاقدام علی المسیر، افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا ید لان علی اللطیف الخبیر، قال بعض العارفین حین سئل بم عرفت ربک عرفته بوارد ات تعجز النفس عن عدم قبولها۔

قال جعفر الصادق علیه وعلی آبائه الکرام التحیة والسلام، عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم، وانت اذا تاملت واحطت بجوانب الکلام علمت ان الاشتغال بعلم الکلام انما هو من قبیل فرض الکفایة وما هو فرض عین هو تحصیل الیقین بما یثلج به صدره وتطمئن به نفسه وان لم یکن دلیلا تفصیلیا، انتهی

وبمثل هذا اصرح الشیخ عزالدین بن عبد السلام المقدسی فی اواخر کتابه القواعد الکبری فی تقسیم البدعة الی الاحکام الخمسة من الوجوب والندب والاباحة والکراهة والحرمة، وعد الکلام فی اصول الفقه وتعلم النحو من الواجبات، وهاتان المسئلتان بعد وقوع التساهل عنهما اوفر احتیاجا الیهما من مباحث الذات والصفات وعد الکلام فی دقائق التصوف من المندوبات، وهما اشد اهتماما واتمها منفعةً، وشک نیست که این هر دو مسئله از مسائل ذات وصفات اند که عمده ارکان علم عقاید است پس چون درین مسئلتین تساهل جاری شد و دغدغهٔ تحقیق آن در قلوب بنی آدم راه یافت علماء راسخین را فرض بالکفایه گشت که درین مسئلتین فکر و نظر را کار فرمایند و تنقیح و تحقیق آنها و دفع تعارض اقوال سلف در آنها نمایند، تا طریق تعلیم حکمت را بحکم وراثت نبوت بکمال رسانیده باشند، پس تکلم در تحقیق ارتباط حق بخلق که بعینیت است فی الجمله یا بغیریت محضه، وما یتعلق بذالک، درین زمانه فرض بالکفایه است، کسانیرا که آلات اجتهاد در عقاید دینیه نزدیک ایشان میسر است، آری مقلدین را می رسد که اتباع مجتهدین درین باب لازم گیرند، وعند تعارض اقوال المجتهدین حق را دائر بین الاقوال دانند، که نصیب مقلدین از استطاعت همین قدر است و بس۔

ے خلق الله للحروب رجالاً ورجالاً لقصعةٍ وثرید۔ فلا یکلف الله نفساً الا وسعها۔

اعتراض

واین جا نه می رسد کسے را که بگوید که شارع علیه الصلوٰة والتسلیمات برائے دفع شکوک و تحصیل یقین مسلکے غیر آنچه ذکر نمودید، تعین فرموده، اما در دفع شک پس باز داشتن خاطر از تفکر در آن کما یشیر به قوله صلی الله علیه وسلم فی روایة ابی هریرةؓ یاتی الشیطان احدکم فیقول من خلق کذا من خلق کذا حتی یقول من خلق ربک فاذا بلغه فلیستعذ بالله ولینته، متفق علیه:

داما برائے تحصیل یقین بس اکتفا بر احکام منصوصہ، واجرائے آنہا علی الظاہر بلا کیف، و عدم تفحص شقوق دیگر راکما یؤمی الیہ النہی عن التنازع فی القدر۔

جواب زیرا کہ می گوئیم انتہا از تفکر در شکوک واکتفا بر نصوص تا وقتے مطلوب است کہ شبہ در درجۂ وسوسۂ وحدیث النفس باشد۔ اما چون ازین مرتبہ گذشت و بمرتبہ شک کہ مزاحم یقین است یا بمرتبہ تکذیب حق کہ مقابل یقین است رسید وصورت عقاید گرفت وبدل نشست، واین امر گنجائش ندارد، و محققان را دفع او و استخراج حکم او لازم است، مثالش آنکہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام امر فرمود مکلفین را بانتہاء از امور مشتبہ در عملیات، باز چون ازین قبیل امرے وارد شود مجتہدین را استنباط حکم آن لازم می گردد، وہمچنین این دو مسئلہ اگرچہ فکر در آنہا ابتداءً از ضروریات نباشد اما چون تساہل ازینہا در ہر دو محفل جاری گشت وسراین ہر دو دلخراش خواص وعوام گردید، وجنود مجندہ از طرفین درین باب عقاید کثیرہ را برین دو مسئلہ مبنی ساختند وبرد وانکار فریق دیگر را پیش آمدند، وسخن بجاہا کشید، درین صورت محققین را تحقیق وتطبیق این ہر دو مسئلہ لازم افتاد واللہ اعلم۔

تنبیہ آخر تکمیل قوت عملیہ را در شرع دو مرتبہ مقرر کردہ اند، اول تکمیل آن از حیثیت ظاہر وآن اسلام ست دوم تکمیل آن از حیثیت باطن واخلاق کامنہ وآن احسان است وھو العلم المسمی بالسلوک، ونسبت علم حقائق کہ این مسئلہ اصل الاصول اوست. بآن نسبت علم اصول است بفقہ، وکلام بعقاید، ومیزان بدلائل، وعروض باشعار جملہ این امثلہ علی توزیع المسائل صحیح است زیرا کہ حقیقت سلوک تحصیل قرب الٰہی است واین تحصیل ازان قبیل نیست کہ شئی غیر حاصل را حاصل کنند، بلکہ از قبیل رفع حجب ست تا قربے کہ حضرت حق را با ہر مخلوق در نفس الامر واقع است. بر سالک منکشف گردد، واز مرتبہ علم بمرتبہ حال انجامد، واز قبیل ازالہ موانع است تا قربیکہ حضرت حق را عز سلطانہ بحسب تحقیقات[1] عالیہ ثابت است ودر جوہر فطرۃ مودع، از تنگنائے اختفا بوسعت آباد ظہور در آید، واز قوت بفعل گراید پس تنقیح مقاصد سالکین در سیر وسلوک خود باین مسئلہ وباین علم می تواند شد، وبہا یعرف لمیۃ الاحوال الطاہرۃ علی السالکین ولما التمیز بین الصادق والکاذب منہا. وکیفیۃ ظہور الخوارق علی ایدی الاولیاء، ومقامات العارفین فی معراجاتہم التجلیلیۃ[2] وبہا یعرف حقائق اللطائف، وبہا یعرف احوال الروح وقواہ،

(۱) در ق ن تجلیات عالیہ (۲) تحلیلیہ

وفرق درمیان کمالات نبوت وکمالات ولایت مبنی است بر اثبات توحید شہود، وامتیاز درمیان ظل واصل وتباین احکام اصلیت وظلیت، پس ازینجا دانسته شد قدر وشرافت این مسئلہ، وآنکہ تکلم در تحقیق این مسئلہ کہ معدن تحقیقات است از ضروریات است درین جزء زمان کہ تدوین حقائق باین اصطلاحات صورت گرفتہ، کسانیرا کہ آلات اجتہاد واسباب تحقیق میسر دارند، والحمد للہ رب العالمین۔

تنبیہ آخر علی طور اہل الکلام، علم کلام با یک قسم او کہ اشرف اقسام اوست یعنی الٰہیات علیست باحث از احوال واجب تعالیٰ شانہ، وعمدہ آن احوال توحید است، وتوحید اثبات وحدت است ولابد است کہ وحدت را مناطے باشد، پس مناط وحدت یا وجود است بمعنی کونہ تعالیٰ واحدا انہ لیس غیرہ موجودا، وھذا التوحید ثابت بالکتاب والسنۃ، اما الکتاب فکقولہ تعالیٰ "کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ"، واما السنۃ فکقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق کلمۃ قالتھا العرب قول لبید رض ے الا کل شیء ما خلا اللہ باطل، ویا مناط وحدت وجوب ست بمعنی کونہ تعالیٰ واحدا انہ لیس غیرہ واجبا، وھذا التوحید ایضا ثابت بالکتاب والسنۃ کقولہ تعالیٰ فی مواضع ھو الغنی لہ ما فی السموات وما فی الارض" وقولہ تعالیٰ "اَللّٰہُ الصَّمَدُ" وقولہ تعالیٰ وَاللّٰہُ الْغَنِیُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ" ومن الاحادیث مثل ذالک، ویا مناط وحدت خلق سموات وارض وجواہر وتدبیر امور عظام ست، واین توحید نیز از کتاب وسنت بوفور ثابت است "وَلَئِنْ سَاَلْتَھُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰہُ"۔ ویا مناط وحدت تدبیر امور جزئیہ سموات وارض وما بینھما من الموالید است واین توحیدے ست کہ مقصود اعظم از بعثت انبیا علیہم السلام ہمین ست، ودر کتاب وسنت اہتمام بسیار باین توحید واقع شدہ، ویا مناط وحدت استحقاق عبادت است واین توحید نیز بآن توحید متعانق ومتلازم ست لربط طبعی بینھما، وکلمہ لا الہ الا اللہ باعتبار بطن اول اشارت بہمین است وکلمہ ایاک نعبد وایاک نستعین اشارت بدو توحید آخر، بالجملہ ہمہ این توحیدات خمسہ از مسائل علم کلام است وداخل در احوال موضوع او، آرے نظر شارع ونظر متکلم در اہتمام بیکے ازین توحیدات مختلف شدہ پس بعض اقسام را شارع باہتمام بیان فرمودہ وبعض اقسام را متکلم، وبعض اقسام را ہر دو نظر بعض مصالح فرو گذاشتہ اند، وباشارہ اجمالیہ اکتفا فرمودہ اند، لیکن اہل کشف واہل حکمت اسلامیہ تفصیل آن نمودہ اند، ودر حقیقت ہر توحید متاخر متفرع است بر توحید متقدم، وثبوت اصل مستلزم ثبوت فرع کما لا یخفی علی المتامل،

اعتراض اگر گوئی کہ ہر توحید را مقابلے است کہ آن شرک است پس می باید کہ مقابل توحید وجودی نیز شرکے باشد پس ہر کہ چیزے را سوائے واجب موجود گوید مشرک باشد، واین خود باطل است۔

جواب گوئیم مناط ہر توحید تقسیم است بما لذاتہ وما لغیرہ پس آنچہ لذاتہ باشد اثبات آن در ہر توحید برائے غیر حضرت حق شرک است، نہ اثبات آنچہ لغیرہ است، وقول القائل انہ موجود لا یعنی بہ انہ موجود لذاتہ وبنفسہ وان لہ فی ذاتہ حصۃ من الوجود الحقیقی بل بانضمام الوجود الحقیقی الالٰہی الیہ وارتباطہ بہ فلا یکون شرکاً کما نقول فی الوجوب فان الممکنات واجبۃ بغیرھا باجماع الملیین، فان الصفات وجوبھا بنفس ذات الواجب، وغیر الصفات وجوبھا بارادۃ الواجب ولاجلھا وھذا لیس بشرک فی الوجوب ونقول فی خلق الجواھر وتدبیر الامور العظام من ان الملٰئکۃ تحرک الشمس، وتمسک الارض وتدبیر الخلق من الجبال والسحاب والنبات وتصویر الجنین وغیر ذالک، فان کل ذالک باذن ربھا، وکذا فی تدبیر الامور الجزئیۃ اذ یصح شرعاً ان یقال شفی الطبیب المریض ورزق الامیر الجند، وکل ذالک بمعنی التسبب العادی الظاھری، وکذالک جمیع باب الکسب المنسوب الی العباد مباشرۃ وتولیداً، لیس ھذا من باب الشرک فی شیٔ، وکذا فی استحقاق التعظیم الاقصی لاجل غیرہ کما للنبی والکعبۃ والمصحف وسائر شعائر اللہ مثلاً، وانما ذالک بامرہ فلا شرک فی ذالک اصلاً، وانما یکون الشرک اذا اعتقد للشریک استقلالاً بذاتہ وشرفاً بنفسہ مع قطع النظر عن انتسابہ الی الواجب الحق جل مجدہٗ وان اعتقد ارتباطہ بہ فی الجملۃ کما تعتقد طائفۃ من المجوس فی اھرمن بالنسبۃ الی الیزدان شرکاً فی الوجوب، وکما وقعت الاشارۃ الیہ فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الحدیث القدسی اصبح من عبادی مؤمن بی وکافر بالنجوم وکافر بی ومؤمن بالنجوم الی آخر الحدیث تشنیعاً للمشرکین فی تدبیر الامور العظام، وکما وقع فی القدریۃ انھم مجوس ھذہ الامۃ، بل قیل ان المجوس اسعد منھم حالاً فی الشرک فی تدبیر الامور الجزئیۃ، وکما وقع فی التنزیل تفضیحاً لحال المشرکین فی قولہ تعالیٰ "وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ" وفی قولہ تعالیٰ "وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ" وتعریضاً فی دعاء التلبیۃ ورداً لقولھم لبیک لبیک لاشریک لک لبیک الا شریکاً ھو لک تملکہ وما ملک، کل ذالک فی الشرک فی استحقاق العبادۃ فافھم

خلاصہ وملخص کلام آنکہ نفی وجوب مطلق ازین مسئلتین مسلم است، امادرین مقام نافع نیست، وہم مخالف سیاق کلام است کہ مشعر است بترک اہتمام واعتناء بمسئلتین ونفی مطلق وجوب یا مطلق حسن شرعی ازین مسئلتین صحیح نیست، و وجوب در بعض اوقات، وبر بعض مردم، ودر بعض مراتب کمالیہ ایمانیہ ثابت است ونفی آن درست نہ، وہمچنین فضل ونفع ہر دو مسئلہ در اکثر مسائل دینیہ مقرر است کما مر تفصیلہ،

اعتراض وگمان نبری کہ بناء ایمان واسلام است مشعر بہ ہمہ کینۃ و رکن بالضرورۃ جزء شئ است، والکل لاینفک عن الجزء اصلا، پس اگر مسئلتین مبنی بودندے درحق ہمہ وہمیشہ می بودند،

جواب زیراکہ لفظ بناء درحدیث بنی الاسلام علی خمس مذکور است وشبہ نیست کہ وجوب حج وزکوٰۃ بر ہر کسے وہمیشہ نیست پس لفظ بناء مقتضی آن نخواہد بود واللہ اعلم

قولہ زیراکہ ایں ہر دو مسئلہ متعلق اند بہ کیفیت ربط حادث بقدیم،

اقول مع ذالک موقوف علیہ بسیارے از علوم شرعیہ اند کہ مخ ولباب شرع اند وہر کہ بنظر انصاف بنگرد بیقین داند کہ بسبب تحقیق این مسئلہ رفع شکوک دینیہ لاسیما اعتقادیہ وسلوکیہ بوجہے میسر می شود کہ بغیر آن میسر نمی تواند شد کما یدل علیہ المنقذ عن الضلال للامام الغزالیؒ فی ترجیح طریق الصوفیہ علی سائر الطرق وانتساب ائمۃ اھل العقل بالآخرۃ الی اھل ھذا الشان وانتسب شیخ الفلاسفۃ الی الشیخ ابی الحسن الخرقانیؒ وابی سعید المہیھنیؒ وامام المتکلمین الفخر الرازیؒ الی الشیخ ابن العربیؒ وکذا رجوع طائفۃ من اصحاب البرھان الی مشرب ھذا الشان شائع ذائع وفی النفحات لمولانا الجامیؒ فی ترجمۃ خواجہ ابی نصر پارسا ابن خواجہ محمد پارساؒ ہکذا در مجلس شریف ایشان ذکر شیخ محی الدین بن العربیؒ ومصنفات وے می رفت از والد خود نقل کردند کہ ایشان می فرمودند کہ فصوص جان است، وفتوحات دل، ونیز می فرمودند ہر کہ فصوص رانیک می داند او را داعیۂ متابعت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم قوی می گردد انتہی، وکیف لاوظاہر است کہ راہ ادراک حقائق حقہ یا عقل است، یا نقل است یا کشف، وحکم عقل منحصر در امور کلیہ اجمالیہ است، ونقل ہمچنان اجمال وارد، وعلم اتم میسر نمیشود مگر بمعرفت مستوعبہ مفصلہ وطریق آن بجز انکشاف کشف نیست،

قال الامام الرازیؒ ؎ نہایۃ اقدام العقول عقال ۔ واکثر سعی العالمین ضلال
وارواحنا فی وحشۃ من جسومنا ۔ وحاصل دنیانا اذی ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوی ان جمعنا فیه قیل وقالوا

محققان اصحاب عقل مصرح اند بآنکہ جہل باین مسئلہ موجب جہل ست باکثر حقائق، واین مسئلہ باب ہدایت وتحقیق است. قال صدر الدین الشیرازی فی شواھد الربوبیۃ والحق ان الجھل بمسئلۃ الوجود للانسان یوجب الجھل بجمیع اصول المعارف والارکان، لان بالوجود یعرف کل شیء وھو اول کل تصور واعرف من کل متصور فاذا جھل جھل کل ما عداہ. وقال ایضا فالموضوع الاول للحکمۃ الالٰھیۃ الموجود بما ھو موجود، لا الوجود الواجبی کما ظن، لانہ من المطالب فی ھذا العلم، واما مسائلہ ومطالبہ فاثبات جمیع الحقائق الوجودیۃ من وجود الباری جل اسمہ ووحدانیتہ واسمائہ وصفاتہ وافعالہ من ملائکتہ وکتبہ ورسلہ واثبات دار الآخرۃ وکیفیۃ نشوھا عن النفوس، فالحکیم الالٰھی ھو المؤمن المصدق بھذہ المعارف من اللہ تعالیٰ وملکوتہ الاعلی والاسفل وکتبہ العرشیۃ واللوحیۃ وقضائہ وقدرہ واھل سفارتہ ورسالتہ ورجوع کل شیء الی اللہ یوم تبدل الارض غیر الارض. والی ھذہ العلوم الربوبیۃ اشار بقولہ تعالیٰ آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْهِ مِنْ رَّبِّهٖ الآیۃ، انتھی۔

واصل اصول این ہمہ چون مبحث وجود باشد کہ باحث است از نزول وجود در مراتب ونسبت خلق بحق لاجرم نافع باشد در جمیع این مسائل علی الخصوص مسئلہ قرب حضرت حق کہ اصل وسائل تقرب است وکفی بذٰلک شرفا لہ وفضیلۃ۔

قولہ   وآنچہ از ظاہر کتاب وسنت در کیفیت این ربط ثابت شدہ ہمین قدر است وبس کہ این عالم بتمامہ حادث است ومصنوع او تعالیٰ صانع است وقدیم۔

اقول   ھذہ فریۃ بلا مریۃ وما احق ان ینشد فی حق صاحب الرسالۃ ـ حفظت شیئا وغابت عنک اشیاء. بیت۔   گر نہ بیند بروز شپرہ چشم   چشمۂ آفتاب را چہ گناہ۔

صاحب رسالہ را غفلتے عظیم واقع شدہ است از آیات واحادیث بسیار کہ دلالت می کنند بر قرب ومعیت واحاطۂ حضرت حق وآن آیات واحادیث در کثرت بمرتبہ آنست کہ منکر آن منکر ضروریات دین است بلکہ غرض شارع تعلیم این قرب است نہ بیان انتساب الی المؤثر فقط،

بیانش آنکہ سابق اشارہ رفت بآنکہ مقصود اقصیٰ از بعثت انبیاء علیہم السلام دفع شرک ورفع حجب مانعہ

از اتصال بحضرت مالک علی الاطلاق، و توجیه مدارک مکلفین بآنجناب است،

و شرک عامی را بر چہار مرتبہ یافتیم۔ اول در وجوب وجود۔ ثانی در خلق عالم از عرش و سما و ارض و ما فیہما و ثالث در تدبیر امور جزئیہ و رابع در استحقاق عبادت، و دو مرتبہ اخیر متلازم اند زیرا کہ ربط طبیعی نہادہ اند درمیان انعام و حب و تعظیم منعم، و دو مرتبہ متقدم باجماع اہل عقل و شعور مردود و مذموم است و قرآن عظیم ناص است بر آنکہ توحید درین دو مرتبہ از مقدمات مسلمہ مشرکین بودہ است، قال اللہ تعالیٰ "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ"، وقال اللہ تعالیٰ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمٰوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ، قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ قُلْ فَأَنّٰى تُسْحَرُونَ"، وہمچنین در مواضع بسیار باین دعوی تصریح فرمودہ و شرک ایشان فقط در دو مرتبہ آخیر بود، و منشاء این غلط آن بود کہ حضرت حق را تبارک اسمہ دور از عباد خود، غیر محیط بالیشان و باحوال ایشان گمان بردہ بودند، و چنان ظن می کردند کہ او تعالیٰ بسبب تعلی و کبریائی خود بتوابع جزئیہ این عالم متدنس نمی پردازد، و طائفہ از بندگان خود را کہ بحسن اطاعت مقرب درگاہ او شدہ اند بر عباد دیگر بدستور نصب صوبہ داران بر رعایا مسلط ساختہ، پس ہر حاجتے کہ ازین رعایا مرتفع می شود، بسوئے این صوبہ داران است، و قبلہ حوائج این بندگان ہمین اصنام اند، آرے این صوبہ داران برائے حفظ مرتبہ خود بانواع طاعات و عبادات ببارگاہ او تقرب می جویند، و امتثال اوامر و نواہی او می کنند، لیکن رعایا را تقرب این صوبہ داران و رضاجوئی آنہا در قضائے حوائج و تحصیل منزلت نزدیک ملک الملوک کافی است، زیرا کہ آن جماعۃ در تدبیر امور جزئیہ و نصرت عابدان خود، و شفاعت مجرمین از طرف ملک الملوک مختار اند، پس دفع این شرک در شریعت بہ بیان قرب و معیت و احاطہ ذاتی و صفاتی و تجلیاتی آنجناب جل سلطانہ نمودند و این داء عضال را باین تریاق مجرب معالجہ فرمودند، و در ابطال این شبہ بتذکیر آیات دالہ بر شہود و حضور و قیام او بتدبیر خلق، محاسبہ ایشان پرداختند،

ذکر آیات دالہ بر وحدت وجود و شہود

وقد ذکرنا من ھذا الباب شیئاً کثیراً فیما سیأتی ولنتل من ھذا الباب آیات قال اللہ تعالیٰ

"وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ" وقال تعالیٰ "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ"، وقال تعالیٰ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا

فِی الْآفَاقِ وَفِیْ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّهٗ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیْدٌ اَلَآ اِنَّهُمْ فِیْ مِرْیَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ اَلَآ اِنَّهٗ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ وقال تعالیٰ اَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلٰی کُلِّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ الی غیر ذالک من الآیات۔

ذکر وحدت وجود وشہود دُرسنت

ومن السنۃ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غائبا انکم تدعون سمیعا بصیرا وھو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احدکم من عنق راحلتہ،

وروی الترمذی فی حدیث طویل والذی نفس محمد بیدہ لو دلیتم بحبل الی الارض السابعۃ السفلی لهبط علی اللہ، ثم قرء "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" الی غیر ذلک من الاحادیث، وقد ذکرناها فی موضعها والقلیل یدل علی الکثیر۔

اعتراض اگر گوئی این آیات واحادیث نزدیک علماء مصروف اند از ظاہر،

جواب گوئیم جواب ازین بسہ وجہ است۔

اول آنکہ آیات واحادیث مذکورہ ہرچند از ظاہر مصروف باشند اما در بطلان دعوی حصر صاحب رسالہ بہر حال ناہض اند، فتاویلها لا یضرنا فی هذا المقام۔

دوئم آنکہ بتاویل این آیات مذکورہ چوں صرف از ظاہر باشد لاجرم ظاہر آیات مذکورہ مؤید ثبوت قرب ذاتی خواہد بود۔ فسیبطل حصرہ ظاهر الکتاب والسنۃ فی وهمه۔

سیوم آنکہ علماء تاویل این آیات وصرف آن از ظاہر نمی کنند مگر فراراً عن الشبهات، و چون ما شبہات را در موضع آن دفع کردہ باشیم وبراہین قطعیہ عقلیہ برین مدعا قائم کردہ باشیم، حاجت تاویل نماند بلکہ می گوئیم مختار سلف اجرائے این آیات بر ظاہر است بلا کیف ومنع از تاویل آن وهم القدوۃ،

قال الترمذی فی جامعہ فی اواخر ابواب الصدقۃ بعد روایۃ حدیث ان اللہ تعالیٰ یقبل الصدقۃ ویاخذها بیمینہ الحدیث، ما لفظہ قال ابو عیسی وقد قال غیر واحد من اهل العلم فی هذا الحدیث وما یشبه هذا من الروایات من الصفات ونزول الرب تبارک وتعالیٰ کل لیلۃ الی السماء الدنیا، قالوا قد ثبتت الروایات فی هذا ونؤمن بها ولا یتوهم ولا یقال کیف، هکذا روی عن مالک بن انس وسفیان بن عیینۃ، وعبد اللہ بن المبارک انهم قالوا فی هذه الاحادیث امروها بلا کیف،

وهكذا قول اهل العلم من اهل السنة والجماعة، واما الجهمية فانكرت هذه الروايات وقالوا هذا تشبيه وقد ذكر الله تبارك وتعالىٰ فى غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر فتاولت الجهمية هذه الروايات وفسروها على غير ما فسر اهل العلم، وقالوا ان الله تعالىٰ لم يخلق آدم علیہ السلام بيده وقالوا انما معنى اليد القوة، وقال اسحاق بن ابراهيمؒ انما يكون التشبيه اذا قال يد كيد او سمع كسمع او مثل سمع فهذا تشبيه، واما اذا قال كما قال الله تعالىٰ يد وسمع وبصر ولا يقول مثل سمع ولا كسمع وهذا لا يكون تشبيهًا وهو كما قال الله تبارك وتعالىٰ فى كتابه "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ" انتهىٰ۔

بهر تقدیر ازین آیات واحادیث واز اقوال صحابہؓ لاسیما کلمات مرتضوی، مستفاد می شود کہ عالم بتمامہ مصنوع اوست واو تعالیٰ صانع واو را با عالم ارتباطے است معلوم الانیۃ ومجهول الکیفیۃ شعر

اتصالے بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را باجان ناس

وتعبیر ازین ارتباط بمعیت وقرب واحاطہ منصوص شدہ، پس ہر مفہومے کہ مبائن این سہ تعبیر وامثال آن باشد کالمباینۃ والانفصال والخروج والغیریۃ بمعنی انفکاک العالم عن الواجب تعالیٰ واستقلال الخلق عن الخالق فی وجودہ المستفاد منہ وقطع النسب المذکورۃ عنہ اصلاً والعینیۃ وامثال ذلک اطلاق نتوان کرد، وہر لفظے کہ موہم خلاف این تعبیرات ثلاثہ وما فی حکمہا اطلاق کند اگر از اہل ہدیٰ باشد بہر وجہ کلامش را تاویل باید نمود، واگر نا اہل است بحکم "کالاتے بدبریش خاوند" بر روئے اومی باید زد، زیراکہ مخالف نصوص متواترہ واقع شدہ، وماذا بعد الحق الا الضلال. قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من احدث فی امرنا ہذا ما لیس منہ فہو رد،

وبالجملہ این مسئلہ کم از مسئلہ استوا بر عرش نیست کہ اصل آن از کتاب وسنت بضرورت ثابت است. وکیفیت آن غیر معلوم الا للراسخین فی العلم، فمنکر ہذہ المسئلۃ کمنکر الاستواء علی العرش باعتبار قیام الدلیل الشرعی حذواً بحذو، بل ہذا اتم منہ، واگر انصاف پرسی جمیع مسائل ذات وصفات کہ در شرع بیان یافتہ، وہمچنین معظم مسائل متعلق بکیفیت عبادات برائے تقویت وتقریر این ربط است، زیراکہ در شرع از اسماء واجب تعالیٰ وتبارک ہمان قدر مذکور شدہ کہ تعلق بعالم دارد ایجاداً وابقاءً واکمالاً وافناءً وما یتوقف ہذہ الکمالات علیہ، وآنچہ بعالم تعلق ندارد آن را حکمت الٰہی مخفی داشتہ کما قال رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم "اواستاثرت بہ فی علم الغیب عندک" وہمچنین منظور در عبادات تحصیل حوالے است کہ بہ پرورش آنہا این ربط قوی گردد، پس بیان صفات حقیقیہ کہ لازمۃ الاضافۃ اند الی الخلق، وصفات فعلیہ نسبیہ، وہمچنین نصب شعائر اللہ، واثبات وسائل فیوض تکوینیہ وتشریعیہ الہیہ وشرح منہیات بدنیہ ونفسانیہ، ہمہ از برائے تحصیل وتعلیم ربط حادث لقدیم است، آرے چون حوادث برانواع مختلفہ واستعدادات متفاوتہ اند، کیفیت ربط ایشان با قدیم نیز مختلف گشت پس بعضے از کیفیات عام الحکم اند، وبعضے مخصوص الحکم، وطائفہ از آن موافق نظام خاص، وبرخے منافی آن،

بالجملہ تمام شریعت گویا شرح وتفصیل این مسئلہ است۔ پس حصرے کہ از کلام صاحب رسالہ مستفاد می شود اگر حقیقی است بنسبۃ جمیع ربطہائے حادث بقدیم، پس باطل است، واگر اضافی است بنسبۃ ربطہائے عام الحکم والتعلق بجمیع المخلوقات پس بآنکہ مدخول است بمامر تفصیلہ لاطائل ست۔

قولہ واما اینکہ درمیان این ہر دو صانع ومصنوع بنوعے علاقہ عینیت ہم متحقق است یا غیریت محض است، پس لسان شرع از آن ساکت است۔

اقول (رد قول صاحب رسالہ اجمالاً) بعون اللہ تعالی وحسن توفیقہ در کلام مابعد ذکر نمودہ ایم، وچون آنجا برسی معلوم کنی کہ علاقہ بین الصانع والمصنوع بر کدام وجہ است، ونسبت غیریت وعینیت فیما بینہما بکدام وجہ است ونصوص شرعیہ بر کدام علاقہ دال است وبنا مسئلہ وحدت وجود ووحدت شہود بر کدام وجہ است، لیکن اینجا این قدر ذہن نشین باید نمود، کہ مدار مسئلہ وحدت وجود، ومناط کیفیت ربط مذکور نزد صوفیہ وجودیہ بر اثبات سریان ذات واجب است در مکونات بلاکیف، واین، وبلا انقسام[1] وشین، وبیان آنکہ مابہ بالانضمام الیہ موجودیۃ الممکنات در جمیع مواطن غیر صرف ومنفک محض در وجود از واجب نیست، بلکہ عین اوست، ولو فی مراتب تنزلاتہ وتجلیاتہ وہو المراد بالعینیۃ بالجملہ، وبیان توحید شہودی علی تقدیر اثبات الخلاف بینہما بر نفی این نحو سریان است واثبات خلو ممکنات در وجود خود از واجب وانفکاک خلق از خالق، در ظروف وجود خود انفکاکاً تحقیقیاً لا امکانیاً۔ وہو المراد بالغیریۃ المحضۃ، واما حمل واجب بر ممکن وامثال این تعبیرات پس مقدمہ ایست علیحدہ مبنی بر تحقیق از انحاء حمل، وتفتیش روابط اجرائے احکام یکے بر دیگرے وتسمیہ یکے بنام دیگرے واز اصل مسئلہ توحید وجودی، وربط حق بخلق نیست

---

(۱) و فی الاسماعیلیہ بلا انقسام ۱۲

(ردِ تفضیلا بر قول صاحب رسالہ)

وبعد تمہید این مقدمہ می گوئیم کہ لسان شرع ساکت نیست از بیان این ربط بلکہ ناص است بر آنکہ حق تعالیٰ را با خلق اتحاد فی الجملہ بالمعنی المذکور سابقا ثابت است، قال اللہ تعالیٰ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَعْلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ مَا یَکُوْنُ مِنْ نَّجْوٰی ثَلٰثَۃٍ اِلَّا ھُوَ رَابِعُھُمْ وَلَا خَمْسَۃٍ اِلَّا ھُوَ سَادِسُھُمْ وَلَا اَدْنٰی مِنْ ذٰلِکَ وَلَا اَکْثَرَ اِلَّا ھُوَ مَعَھُمْ اَیْنَمَا کَانُوْا ثُمَّ یُنَبِّئُھُمْ بِمَا عَمِلُوْا یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" فاورد کلمۃ اینما کانوا بعد صیغۃ المعیۃ لیدل علی مصاحبتہ للمکانیات فی امکنتہا من غیر تمکن وتحیز وقال "نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْکُمْ وَلٰکِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ" فاستعمل اسم التفضیل عن وعقبہ بہذا الاستدراک لیکون نصا علی ان قربہ تعالیٰ باتصال الذات لا بتعلق الصفات فقط، ومن الحدیث قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما نروی عن امیر المومنین علیؓ وعن ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہما مرفوعا قال موسیٰ علیہ السلام یارب اقریب انت فاناجیک ام بعید فاناد یک فانی احس صوتک ولا اراک، قال اللہ تعالیٰ انا خلفک وامامک وعن یمینک وشمالک، انا جلیس عبدی اذا ذکرنی وانا معہ اذا دعانی، وفیما یروی عن انسؓ فی جواب من قال والذی احتجب بسبع سموات منہ، انہ فوق کل شیٔ وتحت کل شیٔ قد ملاء کل شیٔ عظمتہ، وقد ذکرنا ذالک مفصلا فی محلہ فانتظرلہ،

وہمچنین کتاب وسنت ناطق اند بآنکہ حق را سبحانہ با بعض مکانیات وزمانیات علاقہ ایست مصحح اتصاف واجب تعالیٰ باوصاف مصنوعات۔ قال اللہ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی" وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینزل ربنا تبارک وتعالیٰ کل لیلۃ الی السماء الدنیا حین یبقی ثلث اللیل الآخر الی آخر الحدیث۔ پس قرآن وحدیث مثبت اتحاد فی الجملہ بالمعنی المذکور نانی این قسم غیریت اند، نہ ساکت از ین نسبت وملخص کلام آنکہ آیات واحادیث کثیرہ کہ قدر مشترک از آنہا متواتر است، افادہ می نمایند معیت واحاطہ وشمول وقرب ذاتی را بجمیع موجودات، ونیز اثبات می نمایند تجلیات وتنزلات آن ذات مقدسہ را در صور مختلفہ بوجہے کہ منکر این صفات منکر ضروریات دین باشد، ومذہب سلف از اہل قرون ثلثہ اجرائے آنہا بر ظواہر است بلا کیف، وہمچنین ست در حقیقت حاصل توحید وجودی، پس نسبت سکوت محض بشارع بنا بر عدم اطلاع بر قرآن وحدیث است۔ یا بنا بر عدم فہم وغباوۃ۔ قال اللہ تعالیٰ "وَمِنْھُمْ مَّنْ یَّسْتَمِعُ

إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ"

واگر تتبع قرآن وحدیث علی التفصیل دشوار آید باید که علی الاجمال این قدر بداند قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوتیت جوامع الکلم. وقال مامن شئ یقربکم الی الجنة ویبعدکم عن النار الا قد امرتکم به ومامن شئ یبعدکم من الجنة ویقربکم من النار الا قد نهیتکم عنه، وقال اللہ تعالیٰ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ" وقال مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" پس نسبت سکوت بشارع مثل نسبت سکوت اصم است بمخاطب خود، وطریق اسلم درین مقام آنست که نسبت عدم فهم بخود کنند نه نسبت الغاء بشارع علیه الصلوة والسلام۔

قوله اگرچه بطریق رموز واشارات استنباط هر واحد ازین هر دو مسئله از کلام شارع می توان نمود،

اقول سبحانك هذا بهتان عظيم، يعظكم الله ان تعودوا لمثله ابدا ان كنتم مومنين، ويبين الله لكم الايات والله عليم حكيم، باوجود این کثرت دلائل ووضوح دلالت چگونه قرب ذاتی ومعیت را که ملزوم توحید وجودی بلکه عین اوست، از رموز واشارات شمرده شود، وباوجود این قسم نصوص دالۂ بر اتحاد فی الجملہ بالمعنی المذکور چگونه غیریت محضه را که هزار مرحله از حدیث قدسی "قربونی الی عبادی ولا تبعدونی" دور است، واز کریمه "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ" بمسافت مابین المشرقین بعید، مستنبط از کتاب وسنت گفته آید، اگر این مسئله که اهم مقاصد شرعیه است از قبیل رموز واشارات باشد پس کدام مسئله از اعتقادیات وعملیات بتصریح کتاب وسنت ثابت خواهد بود، استنباط غیریت محضه باوجود این نصوص نزدیک بمذهب اسماعیلیه است که صرف می کنند نصوص را از ظواهر برائے ابطال شریعت کما هو منقول عنهم فی الکتب معاذ اللہ که کسے از اکابر دین مدعی غیریت محضه باشد،

وبیان این مقام آنست که کلام در معانی کتاب وسنت بنوعے از تقسیم بر چهار مرتبه است،

مرتبه اولیٰ تفسیر است، وحاصلش بیان معنی کلام علی وفق العربیة از جهة اعراب وصیغه ولغت از شرح وبیان معانی محتمله از الفاظ وضعاً، واستعمالاً، ودلالةً، وفهماً، وبیان قوة المعنی وضعف محاورةً وظهور المعنی وخفائه ومقصودیة المعنی وتبعیته ونحو ذالک، ودرین باب است حدیث من فسر القرآن برأیه فقد کفر۔

ومرتبہ ثانیہ تاویل است ومراد از تاویل درینجا نہ صرف کلام از ظاہر است، بلکہ اعم ازان اعنی بیان کیفیت وقوع مدلول است در واقع و هو المراد بقوله تعالیٰ "وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ" و فی قوله تعالیٰ "بَلْ کَذَّبُوْا بِمَا لَمْ یُحِیْطُوْا بِعِلْمِهٖ وَلَمَّا یَاْتِهِمْ تَاْوِیْلُهٗ،" واین معنی اگرچہ در جمیع احکام اعتقادیہ وعملیہ واحوالیہ ثابت است، امامقصود ازان در ما نحن فیہ ہمان است کہ در مسائل ذات وصفات حق است از بیان حقائق محکمات این باب وتاویل متشابہات او، واین قسم لاجرم مستفاد است از قسم اول اما این استفادہ گاہے صواب می باشد وگاہے خطا، وعلامت حقیقت او آنست کہ ثابت باشد بدلیل عقلی وموافق باشد محکمات، وشواہد آن باب، پس ہر وجہے کہ اقرب باشد بعبارت نص بآن معنی کہ اقرب تعبیرات عرفی ازان معنی وعبارت مذکورہ باشد آن وجہ اصوب خواہد بود.

ومرتبہ ثالثہ اعتبار است وحقیقتش آنست کہ احکام شرعیہ قوانین کلیہ جامعہ اند لاجرم صور جزئیہ راکہ واقع می شوند درآن اندراجے ولحوقے خواہد بود، پس گاہے عارف جملہ را از کتاب وسنت مرآۃ می گرداند برائے مشاہدہ حالے از احوال کہ براو طاری است، ونظر او محصور می باشد برین حال، پس از صور جزئیہ دیگر غافل می باشد، وجملہ را درشان این حال وارد می داند، واین مرآۃ نمودن بواسطہ اندراج گاہے از قبیل اندراج فی العموم باشد، وگاہے از باب مقایسہ نظیر برنظیر ونحو ذالک، وگاہے این قسم را نیز تاویل گویند، وتاویلات کاشی مشحون ازین قبیل است، واین قسم درحقیقت نہ از قبیل استدلال است بلکہ از قبیل اقتباس، اگرچہ مولانا سید شریف آن را درحاشیہ کشاف از قبیل دلالت التزامی بشرط حضور قرینہ کہ حال مخصوص است، شمردہ، پس این قسم مداخلہ اگر از عرفاء کاملین باشد ومقصود ایشان معرفت بطون قرآن وحدیث است، وتحقیق دین ومعدن آن حالۃ احسان باشد آن را اعتبار خوانند، واگر از اہل بدع واہوا باشد کہ مقصود ایشان نفی شریعت وتشکیک در ضروریات دین است آن را تحریف گویند کہ۔

مرتبہ رابعہ است، و هو حمل الکلام علی غیر محملہ، قال شارح العقاید النسفیۃ، والعدول عن الظواهر الی معانٍ یدعیها اهل الباطل و هم الملاحدۃ سموا الباطنیۃ لادعائهم ان النصوص لیست علی ظواهرها. بل لها معانٍ باطنۃ لا یعرفها الا المعلم، وقصدهم بذالک نفی الشریعۃ بالکلیۃ، الحاد ای میل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بالکفر لکونه تکذیبا للنبی صلی اللّٰه علیه وسلم فیما علم مجیئه به بالضرورۃ. واما ماذهب الیه

بعض المحققین من ان النصوص علی ظواھرھا و مع ذالك فیها اشارات خفیة الی دقایق تنکشف علی ارباب السلوك یمکن التطبیق بینهما و بین الظواھر المرادة، فھو من کمال الایمان و محض العرفان. انتھی۔ پس در حقیقت دو قسم اول از قبیل تعلیم و افادات است، و قسم سیوم از قبیل رموز و اشارات، و قسم چہارم از قبیل بدع و منکرات۔

(تعیین وحدت وجود از باب تاویل و تفسیر است)

پس چون درین مسئلہ غورے بکار بریم واضح می گردد کہ مسئلہ قرب و معیت مطلقا بلکہ قرب و معیت ذاتیہ در مرتبہ تفسیر و بعبارت نص ثابت، و از قبیل ظاہر است، بلکہ نص و بیان آنکہ این قرب مثل قرب و معیت جسم است با جسم، و احاطہ و سریان او مثل ماء در ورد، یا از قبیل مصاحبۃ ہیولیٰ باصورت، یا از قبیل معیت مجرد با مادی مثل اتصال روح با جسد، یا از قبیل جوہر با عرض، یا از قبیل معیت وجود بماہیت، یا از قبیل معیت و قرب و احاطہ و شمول مطلق با مقید از باب تاویل است، پس چون دلائل عقلی و قرائن شرعی مؤید وجہے ازین وجوہ گردد آن وجہ متعین شود، و اگر مؤید چند وجہ گردد، جمیع وجوہ خواہند جائز گشت، و بتفسیر لاحق خواہند شد، و اصل توحید وجودی ہمین قدر ثابت است، و غیریت محضہ کہ منافی این معنی است استنباط او لاجرم از باب تحریف خواہد بود، پس عینیت فی الجملہ و غیریت محضہ را از رموز و اشارات اعتقاد نمودن باطل است، زیرا کہ مراد از اشارات اگر دلالت باشارۃ نص است کہ مصطلح اصول است پس فاسد است، چہ افادہ قرب و معیت حق جل و علا از اہم مقاصد شرعیہ است، و مسوق لاجلہ الکلام و مدلول جواہر کلمات نصوص، و معتبر در اشارۃ نص القاء این معنی است، و اگر مراد از رموز و اشارات قسم اعتبار است، چنانکہ مناسب سیاق او است، پس ظاہر الفساد، چہ این مسئلہ چون از اہم مقاصد و اقوی مراتب تفسیر باشد در سلک قسم اعتبار منسلک گردانیدن چگونہ صحیح باشد، و غیریت محضہ چگونہ باوجود مخالفت نصوص قطعیہ از باب اعتبار باشد، و او را از باب تفسیر شمردن کجا گنجائش دارد نعوذ باللہ من تحریف کلام اللہ و کلام رسولہ عن مواضعھما

قولہ ، لیکن ازین قدر اثبات وجوب اعتقاد یکے ازین دو مسئلہ نتوان کرد تا از مسائل دینیہ ضروریہ شمردہ می شود۔

اقول کلمہ لکن درینجا برائے استدراک است، اما این استدراک از قبیل استدراک کاذب است از کاذب، و از جنس بنائے فاسد بر فاسد، چہ عنقریب اشارہ گذشت بآنکہ درینجا دو مقام است

مقام اول اثبات آنکہ درمیان صانع ومصنوع علاقہ اتحاد فی الجملہ بمعنی ثبوت قرب ذاتی، وتحقق معیت واحاطہ ذاتیہ واقع است، واین معنی از باب تفسیر است، وبنصوص شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام بطریق یقینی ثابت۔
ومقام ثانی تحقیق آنکہ این معیت ذاتیہ از کدام وجوہ معیت ذاتیہ است، واین مقدمہ از باب تاویل است، وچون براہین عقلیہ وامارات شرعیہ مرجح وجہے از آن وجوہ مختلفہ گردد آن وجہ لاحق بتفسیر خواہد بود، بہر تقدیر اعتقاد این مسئلہ در ایمان تفصیلی لازم خواہد بود، وتنقیح این مطلب چنان است کہ گوئیم مارا مسئلہ درپیش آید از مسائل شرعیہ متعلقہ بذات وصفات حضرت حق تبارک وتعالیٰ آن این است کہ او تعالیٰ را با عالم غیر از علاقہ صانعیت ومصنوعیت کدام علاقہ از باب عینیت وغیریت ثابت است، پس موافق حدیث معاذ بن جبلؓ کہ درین باب استخراج احکام دینیہ دستور العمل است۔ وموافق احادیث دیگر مراجعت نمودیم بکتاب الٰہی وسنت نبوی، پس اخبار واردہ را درین باب ہر دو قسم یافتیم،
قسمے دال بود بر اتحاد بمعنی سریان وحدت بسیطہ حق در کثرات، وعدم خلو وانفصال ممکنات در وجود ازو، ومعیت واحاطہ ذاتیہ کہ احاطہ صفاتیہ از فروع اوست با مخلوقات، وقرب اتصال واحد وقدیم بجمیع محدثات بطریق قہر وقیومیت واتحاد بمعنی ظہور واجب تعالیٰ در صور مختلفہ ممکنہ، واتصاف او تعالیٰ بصفاتے کہ از شایان خلق است،
وقسمے دیگر دال بود بر غیریت مغایرت ذات وصفات او تعالیٰ، ذات وصفات خلق را در حقیقت وآثار، وتنزہ ذات وصفات حقیقیہ او از جمیع نقائص وسمات محدثات، وتفرد او از مشابہت ومجانست خلق، ومزاحمت وممانعت اضداد واکفاء وانداد، ومماثلت کائنات، وغناء او درکمال خود از احتیاج باغیار وافتقار در تاثیر بتوسط وسایط ومباشرۃ آلات، وعدم انحصار او در عالم، واستقلال او بذات خود، وافتقار غیر او سبحانہ بالکلیہ باو، وقصور عقول وافہام از وصول بکنہ ذات او وما یماثل ذالک ودر ہر طرف ازین دو جہت نصوصے دیدیم متواترہ وآیات مفصلہ باحادیث مؤیدہ بدلائل عقلی واقوال سلف، وہریک از طرفین واضح الدلالۃ بود بنسبت معنی خود، ومقرون بود بقرائن مشعرہ بر ارادہ ظاہر آن، وسلف از اہل قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر اجرائے آن نصوص بر ظواہر نمودہ اند، وہیچ یکے از آن نصوص محتمل نسخ نبود زیراکہ نسخ نمیست مگر در احکام متعلقہ باحوال مکلفین را نہ احکام متعلقہ بحقایق راکہ بتبدل زمان وادیان مختلف ومتجدد نمی شوند،

بعد ازین تامل نمودیم درآنکہ این نصوص آیا باہم متخالف اند تا احتیاج افتد بترجیح یکے، و تاویل دیگر برائے تطبیق، یا متوافق اند کہ اجرائے ہر یکے بر مدلول خود قطعی و یقینی باشد، و ہر یک ازینہا از باب ضروریات دینیہ گردد، پس دریافتیم کہ میان ہر دو اصلا منافات متحقق نیست بدو وجہ،
یکے آنکہ احاطہ و معیت او تعالیٰ با وصف قیومیت موجب انحصار او در خلق و باعث افتقار بعالم در امرے از امور نیست، چہ او تعالیٰ در وقت وجود عالم چنانکہ با عالم است ہم بے عالم، اما عالم چون بود ہمیشہ با وست کہ نمود عالم بے او صورت نگیرد، و این معیت ہیچ وجہ تغیر و تجدد را در ذات و صفات حقیقیہ او سبحانہ نمی خواہد۔
دوم آنکہ جائز است کہ او تعالیٰ با وجود تقدس و تنزہ صفاتی و ذاتی خود در مرتبہ تجلیات و ظہورات متصف گردد. بصفاتے کہ مناسبت بخلق دارند و تشبیہ در مرتبہ تجلیات منافی تنزیہ در مرتبہ ذات نیست، و چون حاجت صرف از ظاہر منتفی گشت ابقاء آنہا بر مدلول خود واجب گردید
(اعتراض) اگر گوئی کہ اخبار قسم اول از قبیل متشابہات اند پس صرف آنہا از ظاہر واجب است۔
(جواب) گوئیم اولاً تشابہ این نصوص در معانی تاویلیہ است، نہ در معانی تفسیریہ کہ مذکور نمودیم، و ثانیاً علی تقدیر التسلیم اشتباہ درین آیات بسبب ایہام تجسم است و در دفع این وہم مقتضائے کریمہ "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"، یعنی اجراء آنہا بلا کیف کافی است فلا حاجۃ الی التاویل اکثر من ذالک و چون جہتین بہ نصوص قطعیہ متواترہ ثابت شدند، و صیغہ تاویل یکے درمیان برخاست لاجرم مدلول ہر قسمے از قبیل ضروریات دینیہ گردید، و در ایمان تفصیلی اذعان باین ہر دو جہت و انکار بہ بہ نقیض این ہر دو کہ عبارت از اتحاد محض و غیریت محضہ است واجب گردید، زیرا کہ ایمان عبارت است از تصدیق رسول فی جمیع ما علم مجیئہ بہ بالضرورۃ، و درین قدر ہیچ یک را از علماء اہل سنت و جماعت خلاف نیست. اگرچہ در زیادت برین اختلافے باشد۔ قال صاحب المواقف فی حقیقۃ الایمان، فہو عندنا، وعلیہ اکثر الائمۃ کالقاضی والاستاذ، التصدیق للرسول فیما علم مجیئہ بہ اجمالاً، وقال فی الکفر، وھو خلاف الایمان فھو عندنا عدم تصدیق الرسول فی بعض ما علم مجیئہ بہ ضرورۃً انتھی۔
باقی ماند آنکہ این معیت ذاتیہ از کدام قسم معیت است، پس تحقیق این مقدمہ بوجوہ کثیرہ در مابعد نمودہ ایم. اما درینجا این قدر باید دانست کہ شرع شریف ما را دلالت نمود برآنکہ واجب غنی مطلق است

از غیر خود، و آنکہ او تعالیٰ در افاضۂ وجود مفتقر بوسایط و محتاج بآلات نیست ۔
و آنکہ عالم را قبل از اکتساء خلعت فیض او تحققے در خارج نیست، و چون مارا از روئے برہان ثابت شد کہ وجود در مرتبہ ذات خود حقیقتے است مستقلہ مغایر جمیع حقائق آنچہ سوائے اوست، و غیر او محتاج اوست در وجود خود بانضمام باو، ثابت گشت بملاحظہ این مقدمات کہ معیت او تعالیٰ مانند معیت ممکنے با ممکنے خواہ جوہر باشد خواہ عرض، خواہ مجرد باشد خواہ مادی، نیست، الا باعتبار مراتب تجلیات،
و ہمچنین از قبیل معیت موجود فی نفسہ بموجود دیگر فی نفسہ نہ، بلکہ از قبیل معیت وجود است بموجود و معیت علت تامہ با معلول، و چون معلوم گشت کہ ثبوت این معیت منصوصہ موقوف است بر آنکہ او تعالیٰ غیر وجود مطلق نیست، زیراکہ فوق طبیعۃ الامکان غیر از وجود طبیعتے متحقق نیست، و آنچہ غیر وجود است داخل در تحت طبیعۃ امکان است، پس بودن او تعالیٰ وجود مطلق ثابت گشت باقتضائے نص، زیراکہ این مقدمہ موقوف علیہ نص است عقلاً، والمعتبر فی اقتضاء النص ہو التوقف اما عقلاً، او عرفاً، او شرعاً، و دلالت باقتضاء نص در مرتبہ عبارت و اشارت و فحوی نص است، الا عند التعارض باحدہا۔ واذا تعارض فلا قصور کما ذکر فی کتب الاصول،
و چون این تاویل لاحق بہ تفسیر شد، قول بآن نیز لازم گشت چہ اعتراف بتاویلات حقہ نیز از لوازم است کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لامیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ "انک تقاتل الناس علی تاویل القرآن کما قاتلتہم علی تنزیلہ"۔ مگر آنکہ صاحب رسالہ از تفسیر مسائل دینیہ و از دین غیر متعارف اہل سنت و جماعت ارادہ کردہ باشد۔

قولہ پس نیست مگر اینکہ از مکشوفات اولیاء اللہ است ۔

اقول ہذا خطاء صریح و غلط قبیح زیراکہ این حصر دلالت دارد بر اینکہ این مسئلہ از کتاب و سنت اصلے ندارد، و سابق مذکور شد کہ اصل این مسئلہ ثابت است بکتاب و سنت. و اقوال سلف صالح بطریق قطع و تواتر بحدیکہ از ضروریات دین گشتہ، و شک و انکار در ان بشک و انکار در ضروریات دین باید دید کہ بکجا می رساند،

فی تکملۃ النفحات للمولوی عبد الغفور فی مقالات المحقق الجامی قدس اللہ سرہ عبارتہ ہکذا

می فرمودند که مسئلهٔ توحید سخنے قدیم و در ادیان سابق نیز بوده است و بسیارے از آیات قرآن را اگر تاویل نکنند بر این معنی دال ست۔ و از بعض آئمہ و اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین در باب حکایات منقول ست انتہی۔ و علی التنزل بودن این از مکشوفات اولیاء اللہ که جامع بودند در علم ظاہر و باطن، و علوم شرعیہ و عقلیہ را بر کمال دانستہ بودند، و مکشوفات خود را بمیزان شرع شریف می سنجیدند و اذہان لطیفۂ ایشان بنسبت اذہان دیگران امتیازے تام داشت، و نفوس ایشان بعد تہذیب ظاہر و باطن معتاد تلقی علوم از غیب بودند، بلکہ بعض را از ایشان در معقولات قوت قدسیہ حاصل بود و در شرعیات رتبہ اجتہاد کامل، و در اتباع شریعت از ہمہ پیش قدم بودند و افضل افراد بشر بودند بعد انبیاء، و اصحاب قرون ثلثہ باجماع وجودیہ و شہودیہ ہر یکے در حق مشائخ خود، در حقیقت این مسئلہ و دینیہ بودن او چہ کفایت می کند، و در بعض مراتب ایمان کامل ضرور می گرداند، و اگر تجویز کنیم که این بزرگان با وجود این کثرت عدد، و طول زمان، و کثرت مراجعت بکتاب و سنت و توجہات مکررہ بعالم غیب درین مسئلہ که از اعظم مسائل الٰہیہ است بر خطا مصر باشند، و غیر خدائے را بخدائے پرستند، و بعضے مخلوقات را لقب خدائے نہند، و کلام ایشان را محمل صحیح نباشد، امان از ہدایت ایشان برخیزد، و چون این مرتبہ قویہ بعینہ صدق این مکشوف، و حقیت این معارف در ہر دو فریق قائم است، پس معلوم شد که ہر دو طائفہ درین مسئلہ منطابق اند باہم، و ہر دو مکشوف مطابق واقع، اگرچہ اذہان اہل بلاد

بسان اقول تنافی را بین المکشوفین گمان برد

قولہ کہ بعض ایشان را در اثنائے سیر و سلوک وحدۃ وجودی مکشوف شدہ و بعض آخر را وحدت شہودے واضح گشتہ

اقول بمن اللہ تعالیٰ و کرمہ بعد ازین بیان واضح نمودہ ایم کہ مشہود فریقین منطابق است و اختلافے کہ ہست از جنس اختلاف در امور جزئیہ است کہ راجع بمقامات و احوال باشد و در تعبیرات زیرا کہ مکشوف من حیث ہو مکشوف از الفاظ و معانی برتر است بلکہ حقیقتے است خارجی عیانی مغایر مالوفات حس و خیال و عقل جزئی عامی، پس چون آن را کسوت معانی و الفاظ پوشانیدہ شود، علوم مخزونہ و تعبیرات مالوفہ سبقت نمایند، و بسبب ضیق مواطن و الفاظ و معانی عبارات مختلفہ و احتمالات متخالفہ پدید آیند، و ہمچنین در مباحث تالیہ کشف کردہ

ایم کہ این حقیقت در کدام مرتبہ از منازل سلوک مکشوف می شود، وآنکہ انکشاف تحقیق حقیقت واصل معرفت این مسئلہ بعد تمکین در نہایت کار است، و دست نیرنگیہائے انیا رسیر وسلوک از کنہ این دقیقہ شامخہ کوتاہ وآنکہ دار وگیر اختلاف مکشوفات اہل توسط وتبدایہ راست، اما کمل واصلین پس ایشان بتوطن در حضرت وحدت ازین متاعب[1] آسودہ اند، قال الشیخ صدر الدین القونوی فی تفسیر سورۃ الفاتحۃ، وھکذا اکابر الاولیاء لا یتصور فیھم خلاف فی اصل الھی اصلاً انما یقع ذالک کما قلنا فی امور جزئیۃ، او بین المتوسطین واھل البدایۃ من اھل الاحوال واصحاب المکاشفات الظاھرۃ الذین تبرز لھم الحقائق والحضرات، وغیرھما مما لا یدرک الا کشفا فی ملابس مثالیتہ، فان ھذا النوع من الکشف لا یتحقق بمعرفتہ ومعرفۃ مراد الحق منہ الا بعلم حاصل من الکشف المعنوی العینی المعتلی عن مراتب المثل والمواد واخبار الھی یرفع الوسائط معتل عن الحضرات القیدیۃ[2] والاحکام الکونیۃ انتھی۔

وتصور این مدعی وتحقیق این دعوی چنان است کہ از جملہ اسباب اختلاف مکشوفات بلکہ بعضے معقولات نیز آنست کہ درمیان جوہر مجرد کہ مدبر بدن انسانی وصورت شخصیہ اوست، ومسمی است بنفس ناطقہ و درمیان باطنی ہوائی کہ آلہ وسطیہ نفس است، وحامل قوائے ظاہرہ و باطنہ وطبعیہ وحیوانیہ اوست، ومسمی است بنسمہ ربطی امتزاجی واتصالی وعلاقہ اختلاطے واتحادے واقع است کہ بسبب آن علاقہ احکام یکے بدیگرے لاحق می شوند، وآثار یکے بر دیگرے مترتب می گردند، وبسبب آن رابطہ قوی یکے بدیگرے آمیختہ حواس ظاہرہ وباطنہ نسمہ بر چشم بصیرت بر روح بمنزل عکسائے رنگا رنگ گشتہ است، مادامے کہ تجرید بصیرت روح از احکام جمیع قوی خصوصا از قوی باطنہ بالکلیہ سالک را میسر نیاید ہر چہ از غیب ادراک کند متلون بلون عینک، ومحتاج معبر مثل رؤیا خواہد بود، وہمین ارتباط است کہ نفس را مانع می شود از کشف صریح، ومزاحم می گردد از اتصال عیانی عینی باصل ومبدا خود پس اصحاب کشف در تجرید وجہ روح ازین نقاب در رفع این حجاب بر سہ طبقہ واقع اند۔

طائفہ اولی آنانکہ جمیع قوی وجوارح را اولاً بآداب تفصیلیہ شرعیہ باذوام حضور وقیام بعبودیت مہذب می سازند، و در ضمن این تہذیب ثانیاً جوہر روح ایشان نیز متشرب می شود بکیفیتے مناسبہ بعالم

(۱) مساحبت (۲) القیدیہ کذا فی النسخۃ المطبوعۃ بمطبعۃ حیدرآباد دکن صـ۶۷

اعلیٰ علی اختلاف حالات العمال وکیفیاتہم باختلاف کیفیات الاعمال واحوالہا، بعضے را حالت مناسبۃ بصفات تنزیہیہ، وبعضے را بصفات ثبوتیہ الی غیر ذالک من الاسماء والصفات والتجلیات، وآن کیفیت معبرؔ می شود بلبسنہ وبواسطۂ این قوۃ ومناسبۃ حاصلہ اسماء وصفات واجبی جل سلطانہ بہ قدر وسعت مراتب استعداد ایشان براین جماعہ ظاہر می شوند، وایشان این حقایق را بہ سبب تلون بلون قوی نسمہ عہ درکسوت صور ومعانی ادراک می کنند، بعضے ازین طائفہ کسوت را عین مکتسی ولباس را عین لابس می انگارند، وبرخے باوجود اعتقاد اجمالی بمغایرت این صور باذی الصور قادر بر تمیز تفصیلی نمی شوند واین است حال اہل بدایۃ وتوسط

وطائفہ ثانیہ آنانکہ ایشان را درین کیفیت فناء تام وبقائے کامل میسر گشتہ وبواسطۂ فناء در کیفیت کہ ظل حقائق اسماء وصفات است پے بوصول می برند، وارادہ اتصال معنوی می یابند، وبواسطۂ این نیرنگ باوجود استقرار لطیفۂ انانیہ در مقام خویش فی الواقع حضورے وافر باصل این کیفیت بدست می آرند، واختلاف واتحاد ظاہر باختلاف الوان مظاہر غفلت نمی پذیرند، وباوجود ظہور حقائق در صورت ذی الصورۃ را ازپس حجاب بواسطہ تیقظ راہ می شناسند، وازحال اصل خبردار می باشند، پس این ہر دو فریق باوجود اشتراک در آنکہ مکشوفات ایشان از ورار حجاب است، متمیز اند بآنکہ حال فریق اول مانند حال اطفال است کہ یکے ازیشان شیشہ سرخ بر چشم نہد وہمہ اشیاء را سرخ بیند وداند ودیگرے شیشہ سبز بالائے چشم گذارد، وہمہ اشیا را سبز بیند وداند، وحال فریق ثانی مانند حال جماعۃ ازکیائے فاطنین است، اگرچہ بربصر ایشان آبگینہ رنگین باشد، واشیاء را رنگین ہم بینند اما باین رنگ از نیرنگی اصل غافل نہ اند، ولون عینک را از لون مرئی متمیز می دانند، پس این جماعۃ اگرچہ از اشتباہ جماعۃ سابقہ برآمدہ اند، اما ہنوز در گرداب احتمال صواب وخطاء تعبیر[1] واردات واقع اند، وچون جماعۃ ازین باب بر مکشوفے متوارد شوند احتمال خطا دورتر گردد، واین است حال عامہ منتہین،

وطائفہ ثالثہ آنانکہ لطیفہ انانیہ ایشان متحد باصل گشتہ، وبحقیقت خویش در پیوستہ، وقشر نسمہ از لب جوہر ایشان فرو ریختہ، واین حالت ایشان را عینی وخارجی گشتہ، واین جماعۃ ہر حقیقت را بالعین آن حقیقت، وباتصال بنفس او ادراک می نمایند، پس ایشان از تلونات صور بالا تر رفتہ اند وتقلبات

عہ در نسخہ نسمیۃ: نسبتہ الی نسمۃ - (۱) در نسخہ تغیر ۱۲

حالات قوی ولطائف مزاحم وقت ایشان نیست و درین قسم کشف، خطا را اصلا راہ نیست، چہ خطا درین قسم مقتضی بوقوع کذب فی الواقع می شود، و این سفسطہ است، و این ست حال افراد کاملین، اما این فریق نیز در علم حصولی بآن کہ در لباس معانی ظاہر می شود و در علم افادہ بآن کہ درکسوت لفظ و تقریر در می آید بضرورت ہمعنان قسم ثانی اند، وازین جہت اختلافات لفظی ومعنوی در کلام ایشان واقع می شود، اما در حقیقت ہمہ از قبیل اختلاف لفظی است، لیکن تا کرا نور توفیق یار شود کہ بدین یافت از ضیق عبارات بفسحت معبر عنہ انتقال کند، و از تنگی معانی بفراخی حقائق درآید، ومطلب ہر جانب را از اصطلاحات مجرد سازد، ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم۔

اما این قدر خاطر نشین باید نمود کہ چون بر[2] مادہ کشف، مختلف وارد شوند، اولاً باید کہ بہ بینیم کہ این کشف از کدام قبیل است بقرائن وکلمات واحوال ومقامات صاحب کشف پس ہر کشفے کہ خالص تر وصریح تر بود، او را اصل سازیم و کشف دیگر باو راجع نمائیم، واگر این ترجیح میسر نشد یا بہ سبب عدم حصول علم بقرائن یا بسبب تعارض امارات، پس چارہ آن نیست مگر عرض بر دلیل عقلی کہ مؤلف از یقینیات باشد، یا راجع بہ یقینیات رجوعا قریبا، یا دلیل نقلی کہ مشہور باشد روایۃً وظاہر باشد دلالۃً، وبعد ثبوت وجہ ترجیح باید کہ راجح را در حکم محکم گذاریم، ومرجوح را در حکم متشابہ، وکسیکہ عرض بر دلیل نتواند نمود، وخود صاحب کشف نباشد، پس واجب ست بر وے کہ بنظر تحقیق وترجیح در مکشوفات نہ بیند، و بہ رد وانکار کلام اکابر مشغول نشود، وکلام فریقین را بایمان اجمالی قبول نماید، چنانچہ در مسئلہ جبر واختیار مقرر است، وہمہ را راجع باتفاق داند، وظہور اختلاف را حمل بر قصور خود کما ھو حکم المتشابہ من الآیات والاخبار اذ کل میسر لما خلق لہ واللہ علی کل شئی وکیل،

قولہ داز صحابہ وتابعین واتباع ایشان رضوان اللہ علیہم اجمعین، وہمچنین از قدمائے صوفیہ کہ اہل صحو وافاقہ بودند تکلم بریکے ازین ہر دو مسئلہ تصریحا بہ ثبوت نہ پیوستہ مگر تلمیحا۔

اقول درین کلام خبطے عظیم است زیرا کہ چون از کتاب وسنت تصریحا معیت واحاطہ وقرب معلوم شد پس صحابہؓ وتابعینؒ واتباع ایشان از رشد قائلین باین بودند، وہمچنین قدمائے صوفیہ، چہ طور این جماعۃ ابقائے نصوص بر ظواہر بود، وعدم صرف آن از متبادر واجرائے آن بر

(۲) مادہ سے مراد یہ ہے کہ کسی خاص حقیقت کے متعلق کشف واقع ہو۔ ۱۲ سوانی

نفس مدلول بلا کیف و تشبیہ، و قائل بودند تجلی آنجناب در صور و مظاہر خود، قال الترمذیؒ فی جامعہ بعد ابواب الرؤیۃ وغیرھا۔ ما عبارتہ ھذہ "وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایات کثیرۃ مثل ھذا ما یذکر فی امر الرؤیۃ ان الناس یرون ربھم وذکر القدم وما اشبہ ھذہ الاشیاء والمذھب فی ھذا عند اھل العلم من الائمۃ مثل سفیان الثوری ومالک بن انسؒ وسفیانؒ (ابن عیینۃ) وابن المبارکؒ ووکیعؒ وغیرھم انھم رووا ھذہ الاشیاء وقالوا تروی ھذہ الاحادیث ونؤمن بھا ولا یقال کیف، وھذا الذی اختارہ اھل المذھب ان یروا ھذہ الاشیاء کما جاءت ویؤمن بھا ولا تفسر۔ ولا یتوھم ولا یقال کیف، وھذا امر اھل العلم الذی اختاروہ وذھبوا الیہ۔ ومعنی قولہ فی الحدیث فیعرفھم نفسہ یعنی یتجلی لھم انتھی۔

وعلاوہ بریں می گوئیم از صحابہؓ و تابعینؒ و اتباع ایشان تصریح باین مسئلہ باثبات اتحاد فی الجملہ بہ ثبوت پیوستہ و غیریت محضہ ہرگز بہ ثبوت نرسیدہ لا تصریحًا ولا تلمیحًا الا تحریفًا و تغلیطًا، زیرا کہ مدار تصریح بر تبادر است،

قال فی المسلّم، وکل منھما ای من الحقیقۃ والمجاز باعتبار تبادر المراد وعدمہ ینقسم الی صریح ومنہ المشترک المشتھر فی احدھما، والمجاز المتعارف، والی کنایۃ انتھی۔ پس اندکے چشم کشادہ باید دید کہ چہ متبادر می شود از قول امیر المومنین علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ، "فھو مع کل شیٔ لا بمقارنۃ وغیر کل شیٔ لا بمزائلۃ"

وچہ متبادر می شود از قول ابن عباسؓ "من زعم انہ صعد من الصخرۃ التی فی بیت المقدس فقد کذب بل استوی امرہ فوق ربہ[1] ولطن تحت ارضہ فلم یخل منہ مکان ولا سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر ولا ھواء فھو عزوجل بکل مکان"

وچہ متبادر می شود از قول ابی یزید بسطامیؒ "یا فالق الاشیاء فی نفسہ انت لما تخلقہ جامع بخلق ما انتھی کونہ فیک، فانت الضیق الواسع الی اخر ما قال"

وچہ متبادر می شود از قول بعضے ازین فریق "لیس فی الدارین غیر اللہ" الی غیر ذالک مما نقل عن امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ، والحسن السبطؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ وجعفر الصادقؒ

---

(۱) ھکذا کان فی الاصل۔ ولعلہ فوق عرشہ۔ واللہ اعلم ۱۲

وابی یزیدؒ والجنیدؒ وسہلؒ والشبلیؒ وذی النونؒ والثوریؒ والسقطیؒ وفارسیؒ ویوسف بن الحسینؒ مع وعامر بن قرہؒ والواسطیؒ وابی بکر الفارسی والنہرجوریؒ وابی عثمان الحیریؒ والقاسم ومحمد بن ابوا وابن عطاءؒ ورد لسمورؒ والخرازؒ والنصرآبادیؒ وغیرھم تصریحًا وعن بعض آخر تلمیحًا قریبا من التصریح، وقد ذکرنا جملۃ من ذالک فیما بعد عسی ان نطلع علیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ولم ینقل عن احد القول بالغیریۃ المحضۃ الا عن طائفۃ قلیلۃ ولکلامھم محامل وضعناھا فی مواضعھا یعلم تفصیلھا بعد معرفۃ مذاھب الفریقین،

قولہ و توحید وجودی از زمان شیخ اکبرؒ واقران اتباع الیشانؒ چنانچہ باید شیوع یافتہ و کتب ورسائل در تحقیق مبادی ومقاصد این مسئلہ مدون گشتہ۔

اقول فی کلامہ حق وباطل، وحق صریح آن ست کہ این مسئلہ در کلام اللہ وکلام الرسول صلی اللہ علیہ وسلم صریحًا منصوص است، وبعد ازآن کلام جمعے از صحابہؓ وتابعینؒ تصریحًا بہ ثبوت پیوستہ، امابدستور سائر مسائل دینیہ درین طبقات اہل این دورہ بسبب صفائے باطن وحصول صحبت حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب وے، وقرب عہد بآن زمانہ، وبسبب حصول کمال سکینت ازجہت شعشعان وحی الٰہی بتدوین وتنقیح این مسئلہ نہ پرداختند، وبوضع اصطلاحات وتاسیس مبادی ومقدمات وتفریع جزئیات این دقیقہ نظر را نگماشتند، ودر رنگ اکثر مسائل دینیہ ضروریہ این مسئلہ براجمال خود ماند، وبعد مضی این قرون اہل حق، بہ سبب حدوث بدع وانتشار اہوا بردو قسم گشتند۔

قسمے بنا برسعی براقامت اقامت صراط مستقیم بہ بحث ونقض با مبتدعین مشغول شدند، ودرین رد وبدل بسیارے ازمسائل اسمار وصفات واکثرے از تفصیلات احوال معاد وغیرذالک کہ بدان کتاب وسنت ناطق است مہجور التدوین ومتروک التحقیق گشتند، ومتاخرین مقلدین ازین فریق نیز بہ سبب اکتفا برتقلید اسلاف خود وباسباب دیگر برہمین روش رفتند، واین مسئلہ نیز درآن زمرہ منطوی علی غرہ بود، وحجاب جہل بربعض مقلدین مبذول گشت کہ بانکار این زبان دراز کردند،

وقسمے دیگر بنا برفرار بدین خود از فتن بعد خلوت وعزلت بامتثال احکام شرعیہ واخلاص در عبادات وبعمل موافق علم مشغول گشتند، وبتحصیل ثمرات عبادات پرداختند، ودر قدما ماراین قسم اگرچہ این مسئلہ فخیمہ در غایت اشتہار کالشمس فی رابعۃ النہار بود، اما بجہت عدم شیوع تدوین وتصنیف درین

جماعت مگر نادراً وبجہت سعی در کتمان احوال وحقائق خود از نا اہلان، این مسئلہ در قید کتاب وتفصیل نیامد، واتباع این فریق این مسئلہ را در ضمن احوال وکلمات ایشان تدوین نمودند، وبعد ازین این مسئلہ یوماً فیوماً شائع می گشت، وخلع نقاب می نمود، تا آنکہ در زمان حجۃ الاسلام محمد غزالیؒ وامام احمد غزالیؒ وعین القضاۃ ہمدانیؒ رسائل کثیرہ درین باب مدون گشت، وہم محققین در بوادی عمیق الارجاء وتحقیق کیفیت این معیت، وجہت صدور کثرت از وحدت در آمد، کما یدل علیہ رسائلہم، تا آنکہ زمان شیخ اکبر شیخ محی الدین بن العربیؒ رسید وشمس حقیقت از طرف مغرب طلوع نمود واین دقیقہ باصولہا وفروعہا بجلیلہا ورجلہا بر دل شیخ نزول فرمود، واین نعمت بر دست ایشان تمام شد، وبسبب کمال نفس ایشان در تحقیق مسائل ووسعت کشف وقوت تقریر وتحریر این مسئلہ رنگے دیگر گرفت، وصورتے دیگر پوشید، وشاخ وبرگ این شجرہ طیبہ بآسمان سر کشید، وشیخؒ جارحۂ الٰہیہ در منصبغ ساختن نفوس اہل استعداد باین صبغ الٰہی آمد، وخاتم وفاتح این سر شگرف گشت، کہ پیش از وجود وے ہیچ کس باین منزلت تحقیق نرسیدہ وبعد از وے ہر کہ باین فیض مستفیض گشت اقتباس آن نور از مشکوۃ ایشان نمود، ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔ ودر وقوع این شرح وبسط مسئلہ توحید وجودی ومعرفت تنزلات وجود کہ اصل اصول معارف علوم حقہ الٰہیہ است، بر دست ایشان اسرار عجیب است، لا یعرفہا حق معرفتہا الا من اوتی خیراً کثیراً۔ ووضع این رسالہ اگرچہ برائے افشائے اسرار نیست اما ذکر شیخ کہ منبع الاسرار است درینجا تقریب گشت ایراد رمزے را بعضے ازان اسرار پس بطریق ایما اینجا مذکور می شود۔

(ذکر بعض اسرار مسئلہ توحید از کلام شیخ اکبرؒ)

باید دانست کہ تعین اول کہ نسبت علمی وجہ برزخی است درمیان ظہور وبطون وسائر اسمار مقابلہ اول شعب متشعبہ از اسمار آن مرتبہ چہار اسم است کما وقع فی التنزیل "ہُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاہِرُ وَالْبَاطِنُ وَہُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ"۔ وبعد ازان نسبت حتی کہ جامع اجمال اسمار اربعہ است، وظل نسبت علمیہ مذکورہ است، متعلق شد ومصروف گشت بظہور نشأآت اجمالیہ وتفصیلیہ کہ در علم مفصل گشتہ، وہمان حب ازلی بحسب تعددات ظہورات اسم ظاہر متشعب گردید، دبر نشأ. بنا بر ظلیت شان اول بر چہار عمود اسمار اربعہ مذکورہ

نما یافت، وہمچنین حب مذکور موافق اندماج و انفتاح نشاءات مندمج و منفتح می شد، تا آنکہ حضرت پیغمبر ما احمد مجتبیٰ محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم موجود گشت، کہ نسخۂ جامعہ بود، جمیع حقائق الٰہیہ و کونیہ و نشاءات عالیہ را، و ثمرہ بود شجرہ تمام کون را و مظہر اتم بود جمیع اسماء و صفات را و مرکز بود دائرہ وجود را، و بوجود وے علیہ افضل الصلوٰۃ و اکمل التحیات، نہایت سلسلہ بابدایت در پیوست و جامعیت علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات عکس و مرآت جامعیت تعین اول آمد، پس ہمہ حب ازلی مندمج در وے و مصروف بروے صلی اللہ علیہ وسلم گردید، و بحکم سبقت ذاتی غایت الغایات بر سائر معلولات حقیقت وے صلی اللہ علیہ وسلم باول و آخر این سلسلہ محیط گردید، و متعلق اولی تمام حب الٰہی شد، بحکم تخلقوا باخلاق الٰہی، سر دفتر صحیفہ کمالیہ آمد، و بلسان استعداد طالب صدور نظام تفصیلی شد، و اکثر انبیاء (علیہم السلام) اتباعاً و حامل لواء الحمد مقرر گشت، چہ کتاب وے صلی اللہ علیہ وسلم حافظ شد جمیع کتب را، و تفصیل جمیع اشیاء، و صورت جمعیۃ حقائق اسماء، در مرتبہ کلام نفسی گردید، و چون امت ہر نبی شرح و تفصیل کمالات وے، و منظور ثانوی از بعثت وے است، این امت کہ بکریمہ "کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" خیر الامم است، بطفیل وے صلی اللہ علیہ وسلم وارث این فضیلت، و حائز این منقبت گشت۔

۵ لما دعی اللہ داعینا لطاعتہ باکرم الرسل کنا اکرم الامم

و این امت نشاۃ کاملہ جامعہ مظاہر اسماء الٰہی منبسط بر وجہ سائر نشاءات، و احب نشاءات و سابق ایما رفت بآنکہ بنائے ہر نشاءات بحسب ظلیت نشاۃ تعین اول بر مظہر چہار اسم لابد است، حکمت ازلی بر صفحہ این نشاۃ منقوشہ بر لوح محبوبیۃ چہار نقطہ نہاد کہ این چہار و تد این دائرہ و عناصر اربعہ این عالم شوند، و بعد تعمق در اضواء مصابیح الدجی کہ ائمہ علوم این امت اند ظاہر شد، و بعلم ضروری واضح گشت کہ سر حلقہ این نشاۃ کہ مبداء این فیض و مظہر اسم اول است. [illegible] وے صلی اللہ علیہ وسلم بحسب وجود ناسوتی است و وارث کمالات نبوۃ کہ تعلق بظاہر وجود دارند، جناب حضرت شیخین رض است، اما نفس نبوت بوجود وے صلی اللہ علیہ وسلم ختم گشت، و حائز کمالات ولایت کہ تعلق بباطن الوجود دارند جناب مرتضیٰ رض است، و خاتم این نشاۃ کہ مظہر اسم آخر است حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات، و حضرت امام مہدی

است، وبسبب صفائے جوہر وحصول مقابلہ حضرت علیؓ مرآۃ کمال عیسوی گشتند کہ "ان فیک
من عیسی بن مریم علیہ السلام مثلاً" مشعر بآنست، وامام محمد مہدی خلیفہ جناب رسالت کہ "اسمہ
کاسمی وہدیہ کہدیٰ" ایماست بآن۔ وحضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام اولی الانبیاء بحضرت رسالت
آمد، وحضرت مہدی فرزند حضرت مرتضیٰؓ ومظہر اسم باطن شیخ محمد المشہور بمحی الدین بن العربیؒ ومظہر
اسم ظاہر شیخ احمد المعروف بولی اللہؒ گشتند، اما چون متحقق است کہ ہرگاہ علمے در حظیرۃ القدس
مستعد نزول می شود، ونفوس عالیہ ازان علم بقدر استعداد واتصال تلقی می نمایند، رنگے کہ بر دست
شیخ اکبرؒ فرود آمد ابتداء آن از زمان امام محمد غزالیؒ شد کہ شیخ اکبرؒ آن را بکمال رسانید، چہ امام مذکور
اولاً سخن مبسوط ومحرر در مسئلہ توحید راند، ودقایق اسرار در عبادات ومعاملات بیان نمود، حقیقت
روح ولطائف او واضح ساخت ومناط مجازات اعمال را بمناسبات باطنیہ وہیئات مثالیہ تمہید
کرد، وبعد ازان شیخ اکبرؒ آمد وشرح نمود تمام شریعت را شرحے در غایت تفصیل بلسان دقائق باطنہ،
چہ اعتقادیات وچہ عملیات از قسم بیان مرتبہ ذات وتنزلات علمی وعینی والٰہی وکونی، وجود وتفصیل
اسماء وصفات وشیون واعتبارات ذات، وبیان علم مناسبات وعلم حروف واسرار عبادات
از ایمان وصلوٰۃ وصوم وزکوٰۃ وحج ومعاملات کاملین، وسالکین فیما بینہم وبین ربہم، وبیان حقایق
معادیات ومقامات انبیاء واقطاب کاملین وبیان قربت، وحقائق ارواح ومراتب آنہا الیٰ غیر ذالک
مما یتعذر تفصیل کلیاتہ فضلاً عن جزئیاتہ کل ذالک بلسان مرتبۃ الولایۃ فقط، وہمچنان علومے کہ بر دست
مظہر رابع نازل گشتند ابتدائے آن از زمان شیخ احمد سرہندیؒ شد کہ ایشان ورائیت ذات را کما
ینبغی تقریر کردند، ونسبت صفات ووجود را باذات بیان نمودند، وتمہید لطائف انسانیہ وتہذیب
آنہا پرداختند، وراہ نبوت را جدا گانہ از راہ ولایت شناختند، ومتصدی بتنقیح مبادی تعینات انبیاء
گشتند، وداعی ناس بسوے ظاہر شریعت شدند، وبحقیقت قرآن وکعبہ وصلوٰۃ دولت تحقق یافتند،
وبعد ازان، آن شیخ علم الہدی آمدہ شرح نمود تمام شریعت را شرحے بغایت مفصل بلسان اسم ظاہر،
من غیر میل وانحراف، از اعتقادیات وعملیات، موافق صریح کتاب وسنت تقریر نمودند پس تحقیق فرمودند
مرتبہ ذات را واسماء بدنیہ، وعودیہ را، ومراتب وجود منبسط وشخص اکبر وقوای او وعالم عقل وتجلی اعظم
وملأ اعلی وموطن تشریع کہ حظیرۃ القدس است، وجملہ تشریع، ومرتبہ کلام نفسی وہیٔ[1] الانبیاء

(۱) ولعل الصحیح وحی الانبیاء۔ واقتبام اوا۱۲

وانفسارات او، واضح ساخت حقیقت نبوت واقسام او ولہ ومراتب انبیاء وکمالات ایشان را وقوانین تشریع واسرار شریعت را، وتاویل الاحادیث را ووارداتِ سبعہ کمالیہ را، واحوال واقسام نفوس ولطائف یازدہ گانہ اینہا را وتمیز کرد درطور وراثت نبوت وولایت وہر یکے را درمقر خود نشاند، وبیان نمود وحقائق سائر نسب اے واحوال اول ووسط وآخر این دورہ ہا را، ومسئلہ قضا وقدر وجمیع تقدیر وتکلیف را، وحقائق برزخ ومحشر وجنت ونار را، واقسام طبقات سعداء واشقیا را، وعلم کمالات اربعہ الہیہ وتجلیات را الیٰ غیر ذالک مما یتعذر بیانہا بالتفصیل۔

بالجملہ مانند این چہار کس در توضیح حقائق وبیان دقائق درین امت کہ اکمل ادوار امم ست معلوم نیست کہ جامع باشد در علوم عقلیہ ونقلیہ وکشفیہ، وعلی الخصوص این دو کس کہ از جملہ ارکان دین اند، وصاحب اقتراب اتم عنداللہ وشارح شریعت غرا علی وجہہا وجارحہ الٰہی در اقامت وتجدید دین اند، وحق عز وجل ایشان را از ربقہ تقلید در جمیع امور دینیہ باطنہ وظاہرہ خلاص نمودہ وبا وجود قیام بحق یک اسم جامع کمالات اند، اما اصالۃً او وراثۃً واستقلالاً او ضمناً لاسیما شیخ اکبر کہ این قسم وسعت تحریر وکثرۃ معارف، ومقبولیۃ علوم وانتفاع خلق بمعارف ایشان، وتکمل بفیض ایشان، وعموم برکت چنانکہ ایشان را میسر شدہ، ودیگرے را میسر نیست، پس این تدوین از اجل انعامات الٰہی است بر شیخ وبر سائر کاملین متاخرین کہ از تقاسم رحمت ازلیہ الہیہ برائے شیخ گذاشتہ بودند، وعلمے بس عظیم وکمالے بغایت فخیم کہ در کتاب وسنت وآثار سلف صالح مذکور بود، ولبعد ازان بسبب حدوث بدع واہواء واشتغال اہل حق بابطال آنہا، مختفی ماندہ، بر دست شیخ آن را جلوہ دادند وبکمال تفصیل وشرح نازل نمودند

قولہ ورواج آن درین زمان بمرتبہ رسیدہ کہ جماعۂ از بیخبردان کہ بزی صوفیہ درآمدند صرف اعتقاد باین مسئلہ کمال دین می انگارند، وظاہر نظر را از نظر انداختہ از قبیل رسوم ظاہرہ می شمارند العیاذ باللہ،

اقول چنانچہ جماعۂ از بیخبردان در فضیلت این مسئلہ از راہ صواب میل کردہ اند، ودر معرفت این مسئلہ فقط کمال[۲] ہدایت را منحصر داشتہ اند، ہمچنان دیگر از بیخبردان سفہا در انکار فضیلت این مسئلہ نیز از صواب دور افتادہ اند بحدیکہ انکشاف این مسئلہ را، ومشاہدہ سر آن را از جملہ خیالات غیر مطابقہ للواقع گمان می کنند، وطائفہ این را بغلبہ سوداء تعبیر می نمایند، وبرخے این حال را نسبت

(۲) وفی نسخۃ کمال شریعت را ۱۲

بزند فر می کنند۔ وجمعے آن را از جملہ قصور وانحراف از راہ صواب می انگارند، وبعضے از قبیل خطائے اجتہادی می دانند، الی غیر ذالک من الاوہام الباطلۃ۔

(قرین انصاف اعتدال اختیار کردن در مسئلہ وحدت وجود است)

وبالجملہ چوں آئین مسئلہ در حقیقت نظر توحید ایمانی است، لاجرم این مسئلہ را اسوہ حسنہ است باو کہ طائفہ مرجیہ آن را کافی در جمیع مراتب فوز شمردہ اند، وموجب خلاص کلی از عذاب دانستہ، وقالوا لا یضر مع الایمان معصیۃ کما لا ینفع مع الکفر طاعۃ، وجماعۃ خوارج این را از حیز اصالت در نجاۃ واستقلال در خلاص از نار مو بدہ فرو افگندند، وارتکاب صغیرہ وکبیرہ را کفر صریح شمردہ فاضلوا کثیرا وضلوا عن سواء السبیل،

وحق آنست کہ ہمچناں کہ توحید ایمانی اصل مراتب موجبہ نجات است، اما باین توحید امداد باعمال صالحہ لابد است، ہمچنین توحید عرفانی اصل مراتب عرفان است۔ اما باین تلبس باحوال سنیہ ضرور است کہ آن احوال ثمرہ احوال صالحہ است، واین دقیقہ را فقط در مرتبہ اصل نجات مدخلے نیست، واعمال صالحہ برائے خلاص از عذاب وترقی در درجات جنانیہ است، وحق توحید وجودی بدون کمال اتباع میسر نیست کما ہو مصرح فی رسائلہم۔ واین افراط وتفریط مخصوص باین مسئلہ نیست بلکہ جمیع عقائد دینیہ واعمال شرعیہ واخلاق محمودہ سہ مرتبہ دارد، افراط وتفریط وتوسط، وبحکم خیر الامور اوساطہا توسط ہر امر از اعتقاد وعمل وخلق محمود است، وافراط وتفریط مذموم، قال فی البیضاوی اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ بالتوسط فی الامور اعتقادًا کالتوحید المتوسط بین التعطیل والتشریک، والقول بالکسب المتوسط بین الجبر والقدر وعملاً کالتعبد باداء الواجبات والمندوبات الماثورۃ المتوسط بین البطالۃ والترہب وخلقا کالجود المتوسط بین البخل والتبذیر انتہی۔

وچون راہ تفریط وافراط پیمودن در جمیع اصول وفروع ناسزاوار بود، درین مسئلہ کہ اصل اصول معارف وادق مطالب ومحار[1] عقول است، ناسزاوار تر خواہد بود، فقبح اللّٰہ تعالیٰ طائفۃ۔ حملوا کلام اہل اللّٰہ علی غیر محملہ وانزلوہ علی غیر منزلتہ، الحادًا وزندقۃً وحجابا من اللّٰہ

(۱) جائے حیرانگی عقول ۱۲ سواتی

ونکرۃً، اتباعاً لمزخرفات الشیطان وامتثالاً لاھل الطغیان؛

قولہ نمی دانند کہ اتباع شرع کمال اعظم امت محمدی است وفوز لسعادت سرمدی متعلق باوست

اقول مقرر است کہ اتباع شرع شریف اعظم کمالات است، اما باید دانست کہ شرع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منقسم است باعتقادیات وعملیات واتباع در اعتقادیات آنست کہ عقائد را بر کتاب وسنت عرض کنند، واقوال سلف ومذاہب علماء راسخین رامقتدائے خود سازند، واتباع در عملیات آنست کہ اعمال خود را بر نصوص شارع منطبق سازند، واقوال سلف ومذاہب مجتہدین را امام خود مقرر کنند، حضرت خواجہ عبید اللہ احرار در رسالہ والدیہ می فرمایند، داتفاق است جمیع محققان را کہ معرفت حاصل نمی شود بے متابعت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم، متابعت کردن او موقوف است بر دانستن آن چیز کہ متابعت در آن می باید کردن، پس بدانکہ نبی را صلی اللہ علیہ وسلم قولے است وفعلے است وحالے است، وقول تعلق بزبان، وفعل او تعلق بظاہر دارد، وحال او تعلق بباطن دارد انتہی وبعد ازان درین تفصیل کردہ اند تا آنکہ می فرمایند، وباطن او را صلی اللہ علیہ وسلم مراتب است از نفس ودل وسرّ وغیر این۔ ودر ہر مرتبہ از مراتب او راحق سبحانہ کمالے عطا کردہ است مناسب آن مرتبہ۔ ومتابعت او مرنبی را صلی اللہ علیہ وسلم درین مراتب حاصل نمی شود مادام کہ نمی داند کہ در چہ چیز[2] متابعت او باید کرد، اگر چہ دانستن مراتب معنوی نبی را صلی اللہ علیہ وسلم علی حسب الکمال در وسع ہیچکس از انبیاء واولیاء نیست، لیکن ہر کسے را بمقدار متابعت او ظاہر نبی را صلی اللہ علیہ وسلم ازین کمالات نصیب است۔ انتہی۔ وبعد ازین تفصیل نمودہ اند تا آنکہ سخن را بسر توحید کشیدند، ہمچنین شرع شریف منقسم است باصول شرائع وفروع آن، وبواجبات ومندوبات ومباحات ومکروہات ومحرمات۔ وکمال اعظم امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم، وامرے کہ فوز لسعادت سرمدی متعلق باوست، حاصل نمی شود مگر باستجماع متابعات، وبقدر شناسی اموریکہ متابعت در آنہاست کہ متابعت در اصول شریعت وامتثال اوامر، وارادہ در اصول فقط کافی است در نجات بوجہے کہ امتثال اوامر وارادہ در فروع باوجود عدم تمہید اصول در جنب آن بجوئے نمی ارزد، وفساد عمل را صحت عقیدہ تدارک نمی تواند نمود، وفساد عقیدہ را صحت اعمال نہ، چنانکہ حدیث السیف

(۲) در نسخہ در چہ چیز ۱۲۔

یمحوا الذنوب ولا یمحوا النفاق" وحدیث" سیأتی قوم یحقر احدکم صلوٰتہ مع صلوتهم وصیامه مع صیامهم یمرقون من الدین مروق السهم من الرمیة" برآن دلالت می کند، واز اینجا دانسته شد کہ اعتقاد جازم مطابق در مسئلہ وحدت وجود[1] و سر معیت و احاطہ ذاتی وصفاتی حق مقتبسًا من المشکوٰۃ المحمدیۃ علی اللہ علیہ وسلم، ومعرفت تنزلات وجود علی وجہہ در مبدأ و معاد با وجود قصور در عمل چہ نسبت دارد، باصلاح اعمال با وجود شک وحیرت وتردد وجہالت درین مسئلہ وما یلحقها، و اتباع شرع محمدی درکدام یک ازین دو حالت بیشتر است نعوذ باللہ من علم لا ینفع وقلب لا یخشع۔

قوله قال بعض العرفاء السعادة کلها فی اتباع الشرع ظاهرا وباطنا، فمن اراد ان یکون سعیدا فی الاولی والعقبیٰ فلیزین[2] باطنه بالحقائق الحقة وظاهره بالتقوی ولینه النفس عن الهوی، ولیکن مخلصًا فی اموره لمولاه کما یحبه ویرضاه فاذا کان کذالك یفتح له من المعارف الربانیة الصحیحة والاسرار الحقة ما لا یعرف الا بالذوق انتهی۔

اقول ما احسن هذا الکلام واطیبه جزا اللہ عنا قائله خیرا، ولکن ما اقبح ایراده من صاحب الرسالة استشهاداً منه علیه واستدلالاً لا یرجع بالافساد والافحام الیه،

اما اولا فلان قوله السعادة کلها فی اتباع الشرع ظاهرا وباطنا، تصریح منه بانحصار السعادة فی ذالك مما لا شك فیه ان السعادة بدون التحقیق[3] بالعقائد الدینیة المشار الیها بقوله باطنا، اسم لا مسمی له وقد مر غیر مرة ان هذه المسئلة من اصولها فهذا الاستدلال ان قام علی الملاحدة الزامًا لهم علی تقدیر اعترافهم لفضل هذا العارف وتقلیدهم له وتحقیقا واقناعا للمتقیدین[4] بالشرائع علی تقدیر اعترافهم لفضله، وجهلهم عن هذا الاصل بوجه اقوی من وجه، ولکن راجع علیه من وجه بما مر وما سیاتی من کلامه فی شان هذه المسئلة۔

واما ثانیا فلان المراد من اتباع ظاهر الشریعة، هو الامتثال للاوامر المتعلقة بکیفیة العمل، ولما لم نشاهد اعمال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وکیفیاتها ولا سمعناها منه صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱) و فی نسخة توحید وجود ۱۲ (۲) وفیما سیاتی من الکلام یظهر انه فلیلزمن والله اعلم ۱۲ اسواتی

(۳) و فی نسخة التقلید ۱۲ (۴) و فی نسخة للمعتقدین ۱۲

لابد لنا ان ناخذها من حاملیها والتفحصین عنها وھم المحدثون والفقهاء شکر اللہ تعالیٰ سعیهم، ومرادہ من اتباع باطن الشریعۃ الامتثال للاوامر المتعلقۃ بتهذیب الاحوال والعلوم، ولما لم یکن متیسراً لکل احد التمییز بین الاحوال الصحیحۃ والسقیمۃ والعلوم الحقۃ والباطلۃ، ولا یتیسر لکل احد اخذ ھذہ الاوامر عن منبعها بلا واسطۃ، لابد ان تؤخذ تلک من اهلها اما اجمالها فمن ھذا الکتاب والسنۃ وافواہ المحدثین واما تفصیلها فمن افواہ العلماء الصوفیۃ الجامعین للعلم والتصوف والکشف من اللہ والتقید[1] لصاحب الشرع، ومن صدورهم، لا من المتکلمین المحجوبین، ولا من الصوفیۃ الغلاۃ الجاهلین الذین یقفون علی الفاظ الشیوخ، ولا یفهمون حقیقۃ کلامهم، فضلا ان یصلوا الی مشهودهم، ومعتقدهم من الطائفتین لاسیما الفرقۃ الاخیرۃ فانهم سموم مضادۃ لطبیعۃ الروح والایمان، فمنهم من یری عینیۃً محضۃً بین الصانع والمصنوع، ومنهم من یری غیریۃً محضۃً بینهما. قال الشیخ علی القاریؒ فی شرح المشکوٰۃ بناء الدین علی ثلاثۃ فقہ وکلام وتصوف والحدیث جامع بینهما. قال الامام مالکؒ من تصوف ولم یتفقہ فقد تزندق" ومن تفقہ ولم یتصوف فقد تفسق، ومن جمع بینهما فقد تحقق" وھل کان فی الصوفیۃ الجامعین بہذین الکمالین اعلی مرتبۃً واشمخ مکاناً من ہذین الشیخین الشیخ الاکبرؓ والشیخ المجددؓ، ومن اقتدی بہم فینبغی ان یقتدی بہما فی اتباع الشرع باطناً. ولکن لما کانت الاعمال والاحوال متعلقۃ بامور اعتباریۃ متجددۃ متغیرۃ کلیۃ، صح اقتداء واحد فیہ، اذ یصح ان یکون کل منهم علی الحق والہدی، ومتعلق العلوم امور ثابتۃ مشخصۃ غیر متغیرۃ، وجب الاتباع لہم جمیعًا، ورفع النزاع بینهما، فکان الحق حینئذ ان لا یخالف طرقهم، ولا یشک فی علومهم، ولا یسعی فی اثبات الخلاف بینهما. ولا یخطأ[2] فی اصول معارفهم، ومن فعل ھذا فقد خالف مقتضی الکلام، وکان استشهاداً منہ علیہ لالہ،

واما ثالثاً فلان قولہ فلیلزم من باطنہ بالحقائق الحقۃ، ما معناہ وھل یحتمل ھذہ الکلمۃ الاوجها ثلثۃ. اما ان یراد بها المعنی المشهور بین العلماء فی عرفهم وھو القریب من المعنی اللغوی

---

(۱) وفی نسخۃ والتقلید ۱۲ (۲) وفی نسخۃ ولا یخطی ۱۲

وهی العلم بالامور التی لایتبدل بالازمان والادیان اوی المعنی اللغوی وهو کلما تحقق فی الواقع ونفس الامر، فهل فی المسائل الحقة حقیقة۔ احق من هذا الامر الذی طابق علیہ العقل والنقل والکشف، ویتعلق بہ کل ذرة من ذرات الموجودات العلمیة والعینیة، فان لکل من تنزلات الوجود الحق، وهذه المسئلة باحثة عنہ، وبعد اتفاقهم فیما ذکر فعند المتکلمین معناها ما ثبت من الکتاب والسنہ والبرهان مما یتعلق بالعقائد الدینیة، وهذه المسئلة احری المسائل بهذا المعنی، وعند الحکماء ما یتکمل بہ القوة العملیة بتحصیل الاحکام المطابقة للواقع، ومعرفة هذه الدقیقة اوفق وسیلة لتحصیل جمیعها۔ واما ان یراد بها المصطلح بین العرفاء الذین منهم صاحب الکلام علی ادعاء صاحب الرسالة، وهو ما یظهر علی العارف کشفًا من الامور الغیبیة[1] بعد تحقیقہ[2] باسماء الحق تعالی واخلافہ، وهل فی معارف العرفاء معرفة اشمخ من هذه مقامًا واوفر بہ اهتمامًا واکثر التزامًا واقصی مرامًا، واما ان یراد بها معنی اٰخر مخترع لصاحب الرسالہ فذالک اظهر الامارات علی سلوک طریق التحریف فی کلام العرفاء۔

واما رابعًا فلان قولہ وظاهره بالتقوی، مجمل وتفسیره مذکور فی کلام العرفاء، ومن جملة اداب التقوی ترک الاعتراض علی اولیاء اللہ، وتسلیم کلامهم کما وقع فی مواقع النجوم وغیره من الکتب المبسوطة فی هذا الباب فالاجتراء علی الاصرار فی اثبات الخلاف بین کلام الاولیاء و ضرب بعضہ ببعض مع ان الفقراء کنفس واحدة، وایقاع الطالبین فی الشک مع ما یفهم من قولہ تعالیٰ "وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ" ونسبة الغلط الی الکاملین والرد علی المحققین من ای ابواب التقوی وما اصدق وما قیل ؎ چو نشنوی سخن اہل دل مگو کہ خطاست سخن شناس نئی دلبرا خطا اینجاست

واما خامسًا[5] فلان قولہ ولینہ النفس عن الهوی تحذیر عن جمیع اقسام الهوی، ومن اعظمها تخطیہ من ثبت فیهم الکمال بمثل ما ثبت فی شیوخہ، وان لم یکن شیخا لہ، والانکار علیهم لاجل التعصب للشیوخ من اعتقاد الکمال فیهم علی الاجمال انحرافا عن قولہ صلی اللہ علیہ وسلم "کلمة الحکمة ضالة المومن فحیث وجدها فهو احق بها" ولا یصح ان یتوهم ان المسبراد

---

(۱) و فی نسخة العینیہ ۱۲ (۲) ولعلہ بعد تحققہ باسماء الحق تعالیٰ واخلاقہ ۱۲ واللہ اعلم

من الحقائق التی کشفت لہ خاصۃ بطریق الالہام والذوق فانہ خلاف اسلوب الکلام فانہ لوکان کذالک لزم تقدم الغایۃ علی المغیا، الاتری الی قولہ فاذا کان کذالک یفتح لہ من المعارف الربانیۃ، فلابد ان یکون المراد مکشوفات غیرہ، فیکون الغرض ان تعتقد معارف الکاملین اولا استدلالاً او تقلیداً حتی ینتقل منہا و ببرکتہا من حضیض التقلید الی ذروۃ التحقیق کما سئل مولانا و شیخنا خواجہ بہاؤ الدین نقشبندیؒ مقصود از سیر و سلوک چیست" فقال "تا معرفت اجمالی تفصیلی گردد و استدلالی کشفی شود۔"

(اعتراض) فان قلت التقلید و الاستدلال فی الحقائق من قبیل الجہل المرکب اذ العرفاء قالوا ان الحقائق لاتدرک الا بالذوق۔

(جواب) قلت ہو کقول اہل العربیۃ وجہ الاعجاز لایدرک الا بالذوق ومع ذالک فتحت بالکفایۃ لمن لیس لہ ذوق العربیۃ ان یعرف وجہ الاعجاز فی القران بالدلائل المستفادۃ من القواعد العربیۃ حتی یتمکن من دفع شبہ المنکرین و تفہیم المستفہمین، نعم کنہ الامر و دخلۃ السر لایعرف تمام المعرفۃ فی ہذہ المسئلۃ و فی غیرہا من بعض المسائل الا بالذوق وقد فصلنا ذالک بزیادۃ فیما بعد بعون اللہ و توفیقہ۔

واما سادسا فلانہ قال کما یحبہ و یرضاہ، واللہ عز وجل لایرضی التغلیظ لاولیائہ، والخصومۃ معہم، وایقاع الخلاف بینہم، جاء فی الحدیث القدسی من عادیٰ لی ولیاً فقد آذنتہ بالحرب۔

واما سابعًا فلان قولہ فاذا کان کذالک یفتح لہ باب من المعارف الربانیۃ الی اخرہ. وحہ صریح لصحۃ کلا المکشوفین. وذالک لان فیہ نصًا علی ان المعارف المکشوفۃ بعد اتباع الشریعۃ ظاہراً و باطنا بالزام الباطن بالحقائق الحقۃ و الظاہر بالتقویٰ ونہی النفس عن الہوی والاخلاص فی جمیع الامور للمولیٰ کما یحب و یرضی، انما ہی علوم ربانیۃ حقۃ و اسرار رحمانیۃ صحیحۃ، فالانکار والشک فیہا یرجع الی مفیضہا معاذ اللہ من ذالک، وحینئذٍ اما ان یعتقد صاحب الرسالۃ ان الشیخ الاکبرؒ والشیخ المجددؒ کانا سعیدین فی الاولیٰ والعقبیٰ و ممن الزم باطنہ بالحقائق الحقۃ و ظاہرہ بالتقویٰ الی آخر ما نقلہ و صوبہ واعتمد علیہ، آم لا، فان کانا فی اعتقادہ منہم، فیجب ان یعتقد ان ما فتح اللہ علیہما

هو من المعارف الحقة، والاسرار الصحيحة، ویلزم علی هذا ان لایکون بینهما اختلاف حقیقی الا اختلاف التعبیر، مایصعب علیه وعلی امثاله حله،[1] اذ لوکان بینهما اختلاف حقیقی والغرض انهما صحیحان جمیعا لزم اجتماع النقیضین، ولبطلان اللازم علی التقدیرات الواقعیة یوجب بطلان الملزوم فی الواقع. وان لم یکونا فی اعتقاده منهم فسعیه فی تحصیل صحیة نفسه وسعادة عقباه اهم واولی من اشتغاله بتصنیف هذه الرسالة فی تحریر مذهبهما، فلیختر لنفسه مایخلوا[2] وماعلینا الا البلاغ المبین.

واما قوله مالایعرف الابالذوق، فالمراد به نوع مخصوص من المعرفة لامطلق المعرفة، وذالك کمعرفة ابتداء من غیر استفادة او معرفة کشفیة بطریق حق الیقین، او معرفة تفصیلیة بکنهها، وغایة تحقیقها، ونحو ذالك (وموعده) فیما بعد تجده ان شاء الله تعالیٰ،

قوله و توحید شهودی از حضرت شیخ علاء الدوله سمنانی اولاً و از حضرت مجدد الف ثانی آخراً تدوین یافته

اقول هذا ایضاً من الطراز الاول، ومنشاؤه قلة الاطلاع علی اقوال السلف ومذاهبهم، فان اکثر العوام من الحکماء والمتکلمین قائلون به فی مقام التاویل لکلمات الاولیاء المشعرة بالتوحید الوجودی. وکتبهم مشحونة بهذا. باوجود آنکه توحید شهودی بمعنی که مبحوث صاحب رساله است اعنی غیریت محضه مذهب هیچ یکے از شیخین مذکورین نیست، وکلام جمیع محققین از اہل الله مطابق است بر اثبات عینیت من وجه وغیریت من وجه، وغرض شیخین مذکورین ازاین همه رد و انکارے که در کلام ایشان بر وجودیه مذکور است، نیست الا نفی ظن انحصار حق در عالم واثبات شهود حق در ماورائے انفس وآفاق، واین معنی منافی معیت ذاتیه او تعالیٰ وعینیت او در مراتب تنزلات وتجلیات نیست، وایضاً از کلام شیخ علاء الدوله سمنانی چنان مستفاد می شود که ایشان از معیت ذاتیه انصال بوجهے می فهمند که موجب تقذر در قاذورات وتلوث در ملوثات می شود. واین بحقیقت مذهب وجودیه نیست، وحضرت مجدد الف ثانی این معیت را بنوعے استنباط می فرمایند که راجع باشد بمرتبه عینیت ذات، واین نیز مذهب شیخ اکبر ومحققین از

---

(۱) وفی نسخة حله ۱۲ (۲) اصل میں یا یخلود تھا جو صحیح نہیں بلکہ ما یخلو معلوم ہوتا ہے جس کا معنی اور مطلب یہ ہوگا کہ ایسا کام اپنے نفس کیلئے اختیار کرے جو خرخشوں سے خالی ہو واللہ اعلم ۱۲ سواتی

اہل ایشان(۱) ہرگز نیست، وآیضاً شیخ علاء الدولہؒ از وجود مطلق معنی می فہمند کہ در تحقق خود محتاج باشد بافراد، وحضرت مجددؒ این عینیت را بطورے می فہمند کہ نافی جمیع وجوہ غیریت واقعیہ باشد، وآین ہر دو مقدمہ پیش وجود یہ برین وجہ نیستند، حاصل آنکہ منظور شیخ سمنانیؒ مرتبہ تجلی اعظم است، ومقصود حضرت مجددؒ احدیت مجردہ است، وثبوت غیریت محضہ بمعنی من معانیہا بحسب این دو مرتبہ منافی عینیت فی الجملہ بمعنی مذکور سابقا نیست، اما چون از مقررات کاملین است کہ چون حضرت حق جل وعلا برعبد بوجہے از وجوہ، ودر نشاتے از نشآت، تجلی فرمائید، آن عبد را درین حالت باغیر حق بودن وبغیر این وجہ بودن مستحیل است، الا در بعض مواطن مثال کہ تعبیر ازان بارض مخلوقہ از بقیہ طینت آدم علیہ السلام می نمایند، کما وقع بیان ہذہ القاعدۃ فی الفتوحات وغیرہا من کتب الشیخ الاکبرؒ واتباعہ، پس ازین سبب چنانچہ طائفہ را کہ شہود حق در مرآت خلق، وشہود خلق در مرآت حق میسر گشتہ توہم انحصار حق در خلق می شود، ہمچنین طائفہ را کہ شہود حق در ماوراء الفس والافاق حاصل شدہ وشہود خلق بخصوصیت خلقیت وجہت غیریت نمودار گشتہ اعتقاد غیریت محضہ ہم می رسد، واین ہمہ اختلافات نظر بمراتب آن ذوالمراتب است، ودر حقیقت ساحتہ کبریائی آن وسیع الذات رفیع الدرجات از ہمہ برتر است وگنجائش ہمہ در یک زاویہ زوایائے لاانتہا اوست، قال الشیخ الاکبرؒ

عقد الخلائق فی الالٰہ عقائدا　　　وانا اعتقدت جمیع ما عقدوہ

ازینجا معلوم می شود کہ توحید شہودی در اصل مذہب مستقل منافی توحید وجودی نیست، آرے این تعبیر عینیت کہ در اذہان عامہ از زمان شیخ اکبرؒ راسخ شدہ بود اول کسے از صوفیہ کہ بدعوائے مخالفت شیخ اکبرؒ افشا نمود شیخ سمنانیؒ است، وبعد ازین اول کسے کہ بتنقیح وتمہید این جہت پرداخت واہتمام بآن نمود حضرت مجددؒ اند، وقد اکملنا ہذا المقام تفصیلا بعون اللہ تعالی فیما بعد واعدنا التنبیہ ثانیا الی ہذہ الامور ایضا، ودرین اہتمام واشاعت سرے است ورمز مجمل بآن این ست کہ بعد مرور زمان طویل کہ لفظ یوم در کریمۂ "وَاِنَّ یَوۡمًا عِنۡدَ رَبِّکَ کَاَلۡفِ سَنَۃٍ مِّمَّا تَعُدُّوۡنَ" ودر کریمۂ "کُلَّ یَوۡمٍ ہُوَ فِیۡ شَاۡنٍ" اشارت باوست استعداد عالم بنہج دیگر منقلب می گردد، وفیوض الہی درین زمانہ برنگ مقتضائے این دورہ از حظیرۃ القدس بر کاملین فائز می گردد

---

(۱) در نسخہ اتباع

وبحسب ازمان این طائفہ تعبیرے ظاہر می شود، پس بسیارے از فروع دین وبسیارے از تعبیرات اصول دین باوجود اتفاق درحقیقت، درصورت مخالف دین سابق می گردد، و دین سابق باوجود حقیقت او فی نفسہ بسبب تحریف جاہلین دین کہ درکریمہ "فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِ" ایما بآن ست منسوخ می شود، این معنی در زمان سابق بہ بعثت انبیاء و نسخ شرائع صورت می گرفت، واکنون بعد انغلاق باب نبوت، وختم صحیفہ رسالت در ضمن بعثت اولیاء ومجددین و نسخ طرق تعبیرات حقائق ظاہر می شود قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "اولیاء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" وقال "لتتبعن سنن من کان قبلکم شبراً بشبر وذراعاً بذراع" واین تجدید بیشتر نہ بسبب اہل معرفت است بلکہ بہ سبب جماعہ محرفین پس حضرت مجدد سیف قاطع الٰہی است بر ملحدین و زنادقہ کہ بعینیت محضہ قائل اند، و باید دید چہ شرف عظیم و فضل فخیم است کہ حکمت الٰہی بندہ را چارحہ این تدبیر وآلہ فتح این دروازہ ہدایت گرداند وعالمے را بر دست او بمراتب فوز وکمال بنوازد وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "لان یہدی اللہ بک رجلاً واحداً خیرلک من حمر النعم" وچہ حسرت است کہ بہ سبب اختلاف تعبیرات شخص از مشاہدہ آن شاہد ہر رنگے محروم ماند ومرتکب ایقاع خلاف وعناد گردد، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "طوبیٰ لمن جعل مفتاحاً للخیر ومغلاقاً للشر وویل لمن جعل مغلاقاً للخیر ومفتاحاً للشر" نسئل اللہ الہدایۃ والتوفیق۔

قولہ پس طالب حق را باید کہ اگر دست دہد صحبت شیخ کامل ومکمل کہ ظاہرش موافق کتاب وسنت وباطنش موثر باشد اکسیر اعظم داند واز فیض صحبتش آنچہ برو واضح سازند ہمان مختار خود گرداند،

اقول حفظت شیأ وغابت عنک اشیاء۔ واحبست شیأ وضاعت عنک اشیاء۔ زیرا کہ صحبت شیخ کامل ومکمل را کہ ظاہرش موافق کتاب وسنت وباطنش موثر باشد غنیمت دانستن در ابقائے نسبت الیہ صحیح است۔ اما اختیار نمودن آنچہ در راہ خود پیش آمدہ تکذیب

عہ ہذا روایۃ بالمعنی واللفظ المشہور فی الروایۃ ہو۔ "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" والحدثون مثل ابن حجر والذہبی والزرکشی وغیرہم قالوا لا اصل لہ۔ وقال الدمیری صاحب حیاۃ الحیوان۔ لا یعرف لہ اصل ولکن مع ہذا معنی ہذا الحدیث صحیح لان فی البخاری والترمذی وابی داؤد والحاکم "العلماء ورثۃ الانبیاء" موجود۔ واللہ اعلم ۱۲ سوانی

وتغلیط نمودن جمیع دیگراز اکابر کہ از خود در مرتبہ بالا تر اند بسبب اختیار نمودن آنچہ در راہ خود پیش آمدہ
ونفی کردن امکان تطبیق بین المکشوفین وفریفتہ شدن بمکشوف قاصر خود، در حق طالب حق سم
قاتل است کہ حاجب می شود روح را از استفادہ باطنی از ارواح مشائخ وتیرہ می کند درون را
وباعث سد باب تحقیق می گردد، بلکہ می باید کہ بحکم کلمۂ قدسیہ حضرت خواجہ نقشبندیؒ کہ مقصود از
سیر وسلوک آن است کہ علم اجمالی تفصیلی گردد، وتقلیدی تحقیقی او ما فی معناہ بنا بر اعتقاد تطبیق کہ
سابق اجمالاً وتقلیداً آن بود، این را علم تحقیقی ومعرفت تفصیلیہ یک مذہب بداند، وشکر الٰہی بجا آرد
وموافق وعدہ "لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" امیدوار انکشاف مذہب دیگر باشد، تا علم ومعرفت
او نیز از اجمال بتفصیل آید، واز استدلال بکشف، وباین راہ حاوی فیوض فریقین گردد، وہرگز
بر یک مکشوف مغرور نشود، زیرا کہ شبہ نیست در آنکہ سلوک را مراتب بسیار است از ابتداء
وتوسط وانتہاء. واین مراتب ثلثہ باعتبار اختلاف استعدادات سالکین ولطائف عالیہ
بر الشان واز درو ج مقامات بغایت متفاوت اند، وبحسب این کشوف وتجلیات کہ از
ثمرات مقامات است از تجلیات علمیہ وعینیہ واعتقادیہ وواقعیہ وصوریہ ولفظیہ ومعنویہ وذاتیہ
وکشوف صحیحہ وفاسدہ، وقابل تعبیر ومستغنی از تعبیر نہایت متخالف وارد می شود، بوجہیکہ تمیز
در صواب وخطا ازان بر عامہ منتہیین متعسر است چہ جائے اہل ابتداء وتوسط. پس ہیچ سالک را
نمی باید کہ بر مکشوف خود اکتفا نماید، وامر را محصور بر آن داند، چہ بسا معارف بلند ومواجید
ارجمند کہ دست حال ومقام این سالک از تعرض بآن کوتاہ است، واگر ازان چیزے منکشف
می شود بحسب لطائف عالیہ بر وے، خواہد بود من الاجمال والتفصیل والابہام والتعین،
وذالك ربما لا يشفي[1] غليلاً ولا يشفي عليلاً وكلمة "التجلي لا يكون الا بقدر المتجلي له"
اعدل شاہد برین مدعا ہست،
قال الشيخ صدر الدين القونويؒ والمدارك تابعة للتوجهات تابعة للمقاصد التابعة
لاختلاف العقايد والعوائد والامزجة والمناسبات، وسايرها تابع في نفس الامر
لاختلاف آثار التجليات الاسماء المتعينة والتعدد في مراتب العوامل وبحسب

---

(1) ولعلہ لا يغني ۱۲ سواتی

استعداداتها وهی المشیرة للمقاصد والحکمة للعوائد والعقائد التی یتلبس بها نفوس اهل الفکر والاعتقاد، فان التجلیات فی حظیرة القدس وبنوع الوحدانیة المنعت وهیولانیة الوصف لکنها تنصبغ عند الورود بحکم استعداد القوابل ومراتبها الروحانیة والطبیعة والمواطن والاوقات وتوابعها، کالاحوال والامزجة والصفات الجزئیة وما اقتضاه حکم الاوامر الربانیة المودعة بالوحی الاول الالهی فی الصور العلویة وارواح اهلها والموکلین بها فیظن لاختلاف الاثار ان التجلیات متعددة بالاصالة فی نفس الامر ولیس کذالک انتهی ما نقل من تفسیر سورة الفاتحة، ویستفاد منه معرفة اسباب اختلاف التجلیات والکشوفات، وشیخ عبدالکریم جیلیؒ شاگردان خود را وصیت می نمود بمطالعہ کتب معارف قوم و می گفت کہ شما را مطالعہ این معارف واعتقاد بآن مستعد می گرداند بحصول معارف زایدہ برین، واگر این راندانید در کشف این محصور باشید، وباین قدر مرسید، ثم ذکر ما یناسبہ، باز گوئیم کہ اطلاع بر بواطن مشائخ درین جزو زمان کہ شیوع نفاق و ریا بدرجہ اتم است، نہایت عسیر است، مگر بعد صحبتہائے طویلہ وموانستہائے جدیدہ در منشط ومکرہ وخلوت وجلوت ؎ اے بسا ابلیس کادم روئے ہست پس بہر دستے نشاید داد دست۔ واعتماد بر ظاہر رفتہ پیشگان ہرگز روا نباشد، وتاثیر در صحبت جوگیہ و رہبان نیز متحقق است، وبسبب صحبت ایشان احوال مختلفہ بر رفقائے ایشان طاری می شود، وبحکم "نامن حال الاولہ علم" علوم مختلفہ نیز وارد می گردد، پس تمیز درمیان فیوض مختلفہ بالصحة والفساد والحقیقة والبطلان کار بس عظیم است، لاسیما للمبتدی وہذا ہو منشاء الضلال فی ہذا الزمان غالباً اعاذنا اللہ منہ بمنہ ولطفہ ندانی کہ غرض ما از ایراد این مقدمات تلبیس وتشکیک است بر طالبین زیرا کہ این معنی منافی آداب وغرض ماست۔ واکابر درین طرق ازالہ تلبیس وتمیز صادق از کاذب محقق نمودہ اند، بلکہ غرض ازین کلام تنبیہ است مخاطبین را بر احوال خود تا محافظت نفس خود بر صراط مستقیم کنند۔ وقواعد تمیز صادق از کاذب مراعات نمایند، وبعجلت بلا رویہ در دام دجالین نیفتند، وبمزخرفات اوہام گرفتار نشوند، وباین حجاب از فیوض الٰہیہ باطنہ وظاہرہ محروم ومحجوب نگردند، ان ارید الا الاصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب ثبتنا اللہ علی طریقة امرضیة عندہ

قولہ واما قبل ازان از راہ حسن ظن باولیاء اللہ حق را دائر بین المسئلتین داند۔

اقول این نوعے است از جہل و قسمے است از تخطیۂ جانبین علی البدل کہ در صورت تصویب نمودار گشتہ۔ وظن فاسد است کہ نمود حسن ظن گرفتہ، بلکہ انسب بحال طالب صادق آنست کہ چنانچہ بحقیقت مسئلتین اجمالاً معتقد است۔ ہمچنین معتقد تطبیق نیز باشد، و بداند کہ ہمچنان کہ من بغور این ہر دو مسئلہ نمی رسم ہمچنین بہ سبب عجز وقصور خود بغور این تطبیق نیز نمی رسیم۔ و در واقع ہیچ اختلاف نیست۔ نہ خود را براحولے قیاس کند کہ دو بیند و یک داند، درین صورت تصویب بکشوف ہر دو جانب است،

وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "ان من علم الرجل ان یقول لما لا یعلم، لا اعلم" ومن المشہور "العجز من درک الادراک ادراک" ومثال این ایمان بآیۂ متشابہ است در صورتے کہ در تاویل آن وتطبیق آن بآیۂ محکمہ قادر نباشد، چہ آنجا حق را دائر بین المحکم والمتشابہ دانستن روا نیست، وہمچنین در صورت اشتباہ در دو آیۂ متشابہ حق را دائر بین الاثنین اعتقاد کردن و یکے را علی التعیین حق و دیگرے باطل گمان کردن کفر صریح است، بلکہ حق در آنجا اعتقاد اتفاق آیتین است در واقع، اگرچہ این شخص از معرفت این اتفاق علی ماینبغی قاصر و عاجز است، ولہذا علماء اصول قاطبۃً تطبیق را مقدم بر نسخ داشتہ اند، وہمچنین بر ترجیح ظاہر است کہ مہما امکن تطبیق ممکن بود وقول بہر دو وجہ تواند یک وجہ را ابطال نمودن مناسب نیست۔ وحضرت مجددؒ بعد اثبات تطبیق در علماء صوفیہ درین مسئلہ آنقدر ابتہاج نمودہ اند کہ بعد از رجوع بتصانیف ایشان ظاہر می شود واین نعمت تطبیق را زیادہ تر بر نعمت القاء علوم ومواجید میدانند، وسعی محققین علماء ہمیشہ در رفع اختلاف بودہ است، تحصیل یقین در مطالب نہ در تحصیل حیرت وتردد۔ وقیاس این مسئلہ کہ تعلق بذات وصفات حضرت حق تعالیٰ ووسیلہ تحقیق اکثر معارف است بر مسائل فروعیہ جزئیہ قیاس مع الفارق است، قال العلماء "الاختلاف فی الفروع رحمۃ وفی الاصول ضلالۃ" وقالت الصوفیۃ "الفقراء کنفس واحدۃ"

قولہ واگر از راہ کمال حسن ظن با حضرت مشائخ خود بیکے ازین مسئلہ متشبث شود باک ندارد۔

اقول این نفی باک باوجود اعتراف بہ تنافی حقیقی بین المسئلتین وامتناع تطبیق بینہما خالی از بے باکی نیست وحق آنست کہ بہ سبب حسن ظن با مشائخ خود تغلیط جم غفیر از اکابر محمود نہ، وحسن ظن

بمشائخ خود امو جب تغلیط دیگران دانستن خوب نہ تمیز مشائخ خود از غیر خود در گرفتن اشغال اعمال است در تحصیل کیفیت نسبت، نہ در معرفت ذات و صفات حق۔ حضرت خواجہ محمد پارسا در جواب تجویز بیعت یک مرید بدو شیخ نوشتہ اند، ما عبارتہ۔ "چون طالب صادق و حاذق بود و از شوائب طبع پاک باشد اہل اللہ ہمہ یکے اند، و یکے ہمہ است، و ہمہ دستہا یک دست است، و ہمہ نظر ہا یک نظر است، و مقصد یکے است، و اختلاف در صورت و روش بیش نیست، و دو دیدن از احولی و صفات بشریت است، و بر تقدیر انکار اول ارادت دوم نیز باطل است، چہ مردود یکے مردود ہمہ است، و مقبول یکے مقبول ہمہ است"۔ انتہی۔

بعد ازین، استشہاد برین کلام از کلام ائمہ دیگر نمودہ اند، کتبہ بنام خود نوشتہ اند، پس باید دید کہ القاع تنافی حقیقی بین الاکابر در چہ مرتبہ قبیح است، و از این اتحاد چہ قدر دور۔

قولہ لیکن باید کہ زبان طعن و تشنیع بر طرف ثانی نکشاید و در رد و انکار اقتدائے مشائخ خود کہ بر او شان حقیقت یکے ازین دو مسئلہ کشفاً ظاہر ساختہ اند بنماید۔

اقول این کلام بسیار خوب بود اما اگر صاحب رسالہ بر مقتضائے این عمل می نمود چہ جماعۂ از اولیاء اللہ معتقد تطبیق بودہ اند درین ہر دو مسئلہ پس در رد و انکار بر ایشان کہ حقیقۃ تطبیق بر ایشان کشفاً ظاہر ساختہ اند چرا اقتدائے مشائخ خود در استبعاد باید نمود، بلکہ خوب تر ازین آنست کہ چنانچہ زبان را بطعن و تشنیع طرفے از طرفین نباید کشاد، و درین باب اقتدار مشائخ خود را ترک باید نمود۔ و ہمچنین باید کہ اعتقاد خاطر را نیز از رد و انکار و تکذیب و اعتراض بر آن کہ حقیقۃ یک مسئلہ با حقیقۃ ہر دو مسئلہ بر ایشان کشفاً واضح ساختہ اند، باز دارد، و درین امر نیز تقلید مشائخ خود نکند، "وَذَالِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهٖ مَنْ يَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ"۔ "کل میسر لما خلق لہ"۔

قولہ زیرا چہ ایشان آنچہ میگویند از دید خود می گویند ے قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید۔ پس او شان در انکار خلاف دید خود معذور اند نہ مقلد ایشان۔

اقول ہذہ حجۃ من کلام صاحب الرسالہ علیہ، زیرا کہ حضرت مجددؒ در اعتقاد خلاف دید خود نسبت بشیخ اکبرؒ معذور اند نہ مقلد ایشان کہ صاحب رسالہ موافق ادعاء خود از انہا است وچوں ہر دو جانب قلندر را نند دیدہ میگویند پس در نفس الامر تفاوت نیست مگر تفاوت الفاظ

در حکم آن کہ قلندر عربی جسم رطب سیال بالطبع را ماء گوید و قلندر فارسی آب، یا قلندرے فیل را باوصاف خرطوم تعبیر کند و قلندرے باوصاف دم پس اگر توفیق باری دہد احولی را باید گذاشت و از تغلیط کشوف اکابر باز باید آمد۔

قولہ چہ ظاہر است کہ چیزے کہ نہ مخالف ظاہر شرع است و نہ مخالف بداہۃ عقل یعنی عقل سلیم او را تجویز می نماید و مخالف مسئلہ از مسائل عقلیہ حقہ نمی داند مبادرت برد و انکار آن معقول نیست۔

اقول این مقدمہ در توحید وجودی بمعنی عینیۃ فی الجملہ صحیح است و ہمچنان در توحید شہودی بمعنی کہ در ما بعد تقریر نمودہ ایم اعنی غیریت واقعیہ فی الجملہ، و آما معنی کہ مبحوث صاحب رسالہ است اعنی غیریت محضہ درمیان حق و خلق، پس صحیح نیست، چہ این معنی ہم مخالف نصوص شرعیہ است، و ہم مخالف دلائل عقلیہ چنانچہ در مقدمات لاحقہ تفصیل این نمودہ شد. مگر آنکہ صاحب رسالہ از ظاہر شرع محض الفاظ باشند، و از بداہۃ عقل حکم بلا نظر و رویۃ، باز گوئیم صاحب رسالہ اگر تابع معقول است چرا در کلام خود تامل نکرد و نفہمید چنانکہ ہر واحد از توحید وجودی و توحید شہودی نہ مخالف ظاہر شرع است و نہ مخالف بداہۃ عقل یعنی عقل سلیم او را تجویز می نماید، و مخالف مسئلہ از مسائل عقلیہ حقہ نمی داند. ہمچنین تطبیق درین ہر دو مسئلہ بمعنی تحقق غیریت محضہ بہ نسبت بعض مراتب واقعیہ ذات. وثبوت عینیہ نفس الامریہ فی الجملہ در بعض مراتب دیگر نہ مخالف ظاہر شرع است و نہ مخالف بداہۃ عقل. بلکہ نہ مخالف شرع است ظاہرا و باطنا. زیرا کہ از صاحب رسالہ اعتراف گذشت بآنکہ ہر یک از مسئلتین از اشارات شرع مستفاد می شود، اگرچہ از ین قدر اعتقاد یکے واجب نمی شود، و نہ مخالف نظر عقل یعنی عقل سلیم او را تجویز می نماید و مخالف مسئلہ از مسائل عقلیہ حقہ نمی داند پس چرا در استبعاد تطبیق مبادرت نمود. و از ربقہ معقولیہ بر آمد،

قولہ و این ہر دو مسئلہ چنانچہ واضح خواہد شد از ین قبیل است کہ نہ مخالف شرع است و نہ مصادم عقل

اقول فیہ ما مر آنفا وحال جوابہ الوضوح یتضح لک خفاؤہا فی موضعہا، باز گوئیم الزاما لا تحقیقا چون این ہر دو مسئلہ معًا از ان قبیل باشند کہ نہ مخالف شرع باشند و نہ مصادم عقل ہر دو معًا حق باشند زیرا کہ استحالہ یا عقلیہ خواہد بود یا شرعیہ وکلا القسمین منتف علی اعترافہ فہذا ہو التطبیق الذی استبعدہ "انہم یرونہ بعیدًا ونراہ قریبًا"

واگر صاحب رسالہ از اعتقاد تنافی بگذرد و گوید کہ بنائے یکے بر عینیۃ فی الجملہ است، و بنائے دیگرے بر غیریت محضہ، گوئیم ہیچ عاقل برخود استحالہ اجتماع النقیضین التزام نمی کند، وایضاً حکماء بیان کردہ اند کہ ہرچہ درحق واجب ممکن است اوراثابت است، و درحق واجب وصفات ذاتیہ او امکان نیست بلکہ یا وجوب است یا امتناع، پس چون عینیت و غیریت ہردو ممکن باشد ہردو واقع خواہد بود ولو فی مراتبہ، وایضاً ہرچند در وجوب و امتناع ذاتی واسطہ ثابت است، امادر وجوب مطلق و امتناع مطلق از امتناع ذاتی و امتناع بالغیر کہ مساوق وقوع و عدم وقوع اند، واسطہ واقع نیست،، فکل موجود بنحو من الوجود فوجودہ ذالک واجب ولو بالغیر، وکذالمعدوم، پس ہرچہ مصادم عقل نیست واصلاً امتناع ندارد واقع باشد، وادعاء امتناع ذاتی در جمیع آنچہ عقل حکم باستحالہ او میکند باطل است. وادعاء آنکہ عقل را درین ہردو مسئلہ اصلاً حکم نیست از کم عقلی است کمالایخفی علی العاقل،

قولہ واما آنکہ بعضے اعزہ در بعض رسائل خود متصدی اقامۃ دلیل بر مسئلہ وحدۃ وجود شدہ اند وآن رابرہان قطعی دانستہ، پس ہرکسیے کہ در فن معقول مہارتے داشتہ باشد واضح است کہ آن وجود چیزے نیست بنظر انصاف آن دلیل بخطابیہ نمی رسد بقطعیہ کجا رسد،

اقول ظاہراً مراد از بعض اعزہ جناب حضرت شیخ اجل، و امام افضل، وقطب اکمل حضرت شیخ ولی اللہ دہلویؒ است، وسیدی شرف الدینؒ ومراد از بعض رسائل مکتوب مدنی کہ از جملہ مکاتیب آنجناب است، ورسالہ قول الفصل فی ارجاع الفرع[1] الی الاصل کہ تالیف سیدی شرف الدینؒ است،

(اقامت دلیل عقلی بر وحدت وجود بے شمار ائمہ کردہ اند)

باید دانست کہ متصدی اقامت دلیل عقلی برین مسئلہ امام محمد غزالیؒ است در شرح اسماء حسنی ومشکوۃ الانوار از تفسیر کریمہ "اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" وغیر آن از تصانیف خود، و امام فخر الدین رازیؒ در بعض مواضع از تفسیر کبیر وغیر آن، و ابونصر فارابی در فصوص، و ابوعلی بن سینا در عیون الحکمۃ وتعلیقات وغیر آن. و افضل الدین کاشیؒ وقطب الدین علامہ شیرازیؒ در شرح

---

(۱) وفی نسخۃ الفروح ۱۲

حکمۃ الاشراق، وشیخ عبدالرزاق کاشی در شرح فصوص، وشیخ داؤد قیصریؒ در مقدمہ شرح فصوص، وشیخ شمس الدین فناری در شرح مفتاح الغیب، وشیخ علی مہائمیؒ در ادلۃ التوحید وشرع الخصوص ومولانا جلال الدین دوانیؒ در ذوق المتالہین و زوراء، ومولانا جامیؒ در اکثر تصانیف خود درین فن، وغیاث الدین منصورؒ در مرآۃ الحقائق، وعلامہ خضریؒ در بعض رسائل خود، وملا باقر داماد در بعض رسائل و صدر الدین شیرازی در اسفار وغیر آن، وملا محمود جونپوریؒ بعد ابطال رائے شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ در حرز الایمان، ومولانا سید محمد زاہدؒ ہروی، در حواشی شرح مواقف، ومنہیہ حاشیہ شرح تہذیب، وشیخ ابراہیم کردیؒ در شرح تحفہ مرسلہ، وغیر آن از تصانیف خود، وحضرت شیخ اجل قطب المحققین وغوث المدققین حضرت شاہ ولی اللہ بن الشیخ الاعظم عبدالرحیم الدہلویؒ در چند رسائل خود، وسیدی شرف الدین دہلویؒ در تلقبات الہوامع، وقول فصل،

این ائمہ وغیر ایشان براہین عقلیہ قطعیہ قائم نمودہ اند برآنکہ معیت حق عزوجل از قبیل معیت ذاتی است، ووصف قیومیت از قبیل معیت وجود بموجود، ورفع شکوک کما ینبغی نمودہ اند وھؤلاء الماھرون فی المعقول۔ من اراد تصدیق ھذہ الدعوی فلیرجع الی تصانیفھم المقبولۃ المشھورۃ شرقاً وغرباً،

اما صوفیہ مستدلین پس بیشتر ازان اند کہ اسماء ایشان در تعداد در آیند، ازینجا دانستہ شد کہ تخطیہ این جم غفیر از علماء وصوفیہ وحکم بضیاع عمر ایشان در باطل، چہ نامعقول است، وبیجامی کشد وما احسن ما قیل۔

؎ چو بشنوی سخن اہل دل مگو کہ خطاست　　سخن شناس نئی دلبرا خطا اینجاست

ازین جماعہ اند بعضے کہ بنیاد علوم معقول نہادہ اند، وبعضے آن علوم را کما ینبغی تنقیح نمودہ اند، وادعاء نفی معقولیت از کلام این جماعہ[1] نفی حکمت از لقمانؒ است در تکملہ نفحات الانس ملا عبدالغفور لاریؒ از مولانا عبدالرحمن جامیؒ در حق این مسئلہ می آرد، می فرمودند کہ با یکے از دانشمندان کہ ازین طائفہ بود بحثے درین معنی واقع شد تمسک بمقدماتے می نمود کہ بقانون علوم رسمی مندفع بود، ومی فرمودند کہ این مسئلہ را برہان عقلی اثبات می توان کرد، اگر انصاف در میان آید، جماعتے دیگر کہ در مقام نفی این معنی می باشند

---

[1] فی نسخۃ آن جماعۃ۔

اکثر ازان قبیل اند کہ موضوع و محمول را تصور نا کردہ حکم می کنند، اگر امام غزالی قدس اللہ سرہ کہ از جملہ قائلین بوحدۃ وجود است متاخر می بود از زمان شیخ محی الدین قدس اللہ سرہ وجہ العزیز، در سخنان وے میگذشت درین معنی خوض تمام می کرد و توضیح و تنقیح بلیغ می نمود، وفقنا اللہ لما ھو الحق وعلمنا ماھو الصدق انتھی۔

(دلیل عقلی بر وحدت وجود کہ امام ولی اللہ قائم کردہ اند)

الحال دلیل کہ حضرت ما قدس اللہ سرہ در مکتوب مدنی ذکر نمودہ اند، وآن در غایت قوت ومتانت است وبنظر انصاف مقدمات آن از اولیات است کہ سائر نقلیات وقطعیات را بادے نسبت نتوان داد، ذکر نمائیم، وازینجا واضح شود کہ صاحب رسالہ بسبب ضعف در مطالعہ وعجز از آوردن آن در لباس اشکال مرتبۃ القضایا از نعمت فہم آن محروم ماندہ است، وبہ سبب انہماک در شعریات ووہمیات بحکم "کل اناء یترشح بما فیہ" آن را از قبیل شعریات ومغالطات گمان بردہ۔ وآن را بوجہے تقریر نمائیم کہ برہمگنان روشن وآشکار گردد، فنقول وباللہ التوفیق۔ قال شیخنا وسیدنا فی رسالتہ الموسومۃ بالمکتوب المدنی بعد ما صوّر الوجود ومیّزہ عن نقیضہ ای العدم، وبین احکامہ من کونہ مبدأ للفاعلیۃ والقابلیۃ، وبین معنی الھیئات بانہا الخصوصیات الزائدۃ علی الوجود، المتمیزۃ بعضہا من بعض، وبین کل واحد من ھذین المفہومین بالمثال. وبعد اثبات المعنی المصدری للوجود، وبعد الاشارۃ الی التطبیق فی ربط الحادث بالقدیم علی تقدیر القول بالجعل المؤلف والجعل البسیط بعد تصویبہما، وبعد تحقیق الوجود الخاص لکل ماھیۃ المحفوف بین وجودین مطلقین احدھما الوجود المطلق الانتزاعی، والثانی الوجود المطلق المنبسط علی ھیاکل الموجودات، ھکذا، وقالت الصوفیۃ القائلۃ بوحدۃ الوجود، الشئ الذی یکون فی الخارج ویترتب علیہ الآثار الخارجیۃ، لا یخلو من ان یکون فی حصولہ فی الخارج وترتب الآثار الخارجیۃ علیہ، محتاجًا الی ضم ضمیمۃ اولا یکون محتاجًا الی ضم ضمیمۃ، فالاول ھو الممکن والثانی ھو الواجب، وقد ادرکنا بذوقنا ان ھذہ الضمیمۃ ھو الوجود المنبسط علی ھیاکل الموجودات، وھو شئ قائم بذاتہ مقوم لغیرہ ولیس متعینا فی نفسہ مختصا بنوع من الآثار المعلومۃ عند الناس، لکن لہ تنزلات علما وعینا فبتلک التنزلات صار

متعینا مختصا باثار خاصۃ معلومۃ واول مراتب تنزلہ تجلیہ لنفسہ بنفسہ لبشان کلی لایخرج عنہ شان البتۃ، ثم تنزلہ الی تفاصیل ھذا لبشان الکلی فی العلم دون العین، ثم تنزلہ فی تلک التفاصیل فی العین کما کان فی العلم، وحقائق الممکنات عندھم ہی صورۃ تلک الذات المتکثرۃ بتلبس الشیون والاعتبارات، فاذا علم بنفسہ متلبسًا بھذا الشان وکان ذالک حقیقۃً[1] لممکنٍ، واذا علم بنفسہ متلبسًا بذالک الشان کان حقیقۃً لممکن آخر، وجودات الممکنات ھی ظھور الوجود فی تلک الحقائق، فاذا جتمعت شروط وجود ممکن وارتفعت موانع وجودہ حدثت لہ نسبۃ خاصۃ مجھولۃ الکیفیۃ معلومۃ الانیۃ بذالک الوجود فصدر من الوجود، وتعین آثار مختصۃ بتلک الحقیقۃ واقتضی الوجود ایاھا بواسطۃ تلک النسبۃ الخاصۃ، فیقال عندذٰلک تنزل الوجود وتعین وظھر فی مظھر خاصٍ. فمعنی الظھور تمیزہ وتعینہ واقتضاء نوعٍ من الاثار دون غیرھا. ومظھر الشئ صورۃ من صورۃ المحقلۃ التی تعین بھا وتلبس باحکامھا وآثارھا"

(تشریح و توضیح دلیل بتمام وکمال از امام ولی اللہؒ)

"ھذا القول صحیح عقلاً وکشفاً فانک اذا قلت ان المتحقق فی معرکۃ القتال لیس الا الجسم فھو القاتل وھو المقتول وھو آلۃ القتل وھو الراکب وھو المرکوب وھو السرج وھو السیف وھو الرمح وھو القوس وھو السھم وھو الرامی وھو الھازم وھو المھزوم وھو الصائل وھو المصول علیہ، غیر ان الجسم لم یستحق اسمًا من ھذہ الاسماء الابکیفیۃ خاصۃ ومعنی خاص، واذا نظرنا الی تلک الکیفیات مع قطع النظر من اقترانھا بالجسم کانت معدومۃ ولم تصدر منھا اثارھا، واذا انضم الیھا الجسم صارت موجودۃ وصدر منھا آثارھا، والجسم محل تلک الکیفیات والحامل لھا، استعد لتلک المعانی فی العقل والتقدیر قبل الوجود الخارجی، ثم یکون تلک الاشیاء عند الوجود الخارجی، تلک الصور المتکثرہ اعدام محضۃ، إن لوحظ الیھا مع قطع النظر عن الجسم لم یکن لھا تحقق وکانت موھومۃ وان لوحظ بضم ضمیمۃ وھی الجسم کانت موجودۃً. فاذا صار الجسم سیفًا تارۃً، ورمحًا اخری

---

(۱) وفی نسخۃ حقیقۃ الممکن ۱۲

فقد افضیٰ بہ الاسباب اعنی النجار والحداد والخشب والحدید والبلر والکیر والمقمع والقدوم والمنشار وغیرہا الی ان حدثت بین المعدوم والموہوم الذی ہوالسیف والرمح وبین الموجود الذی ہوالجسم نسبۃ معلومۃ الانیۃ مجہولۃ الکیفیۃ، بہا اتصف ذالک المعدوم بالوجود، ومعنی وجود السیف والرمح حینئذٍ ارتباط المعدوم بالوجود بحیث یصح لہ اشتقاق الاسم من الوجود، وکان الجسم عاماً محتملاً لصورٍ کثیرۃٍ، فاذا صار سیفاً تلبس باحکام السیفیۃ من القطع وغیرہ، فقد تعین بتعینٍ خاصٍ وبرز فی بعض صورہ المحتملۃ، فیقال عند ذالک ظہر فی مظہر خاصٍ وہوالسیف، کان ذالک کلہ کلاماً صحیحاً، لایتمکن من انکارہ عاقل، الا مناقشات لفظیۃ ترجع الی الوضع والعرف لاعبرۃ بہا عندنا۔

فاذا فہمت ہذا القدر فی الجسم فالموجود اولیٰ بہذا، ثم الموجود معناہ ما اتصف بالوجود، والوجود لاشک انہ صفۃ انتزاعیۃ، فلنبحث عن ہذہ الصفۃ الانتزاعیۃ ہل لہا منشأ انتزاعٍ فی الخارج اوہی بمنزلۃ انیاب الاغوال، لاشبہۃ ان بداہۃ العقل یحکم بالاول ویمنع احتمال الثانی، واذا کان ہذا حکم الموجود کان ہو حکم الوجود الحقیقی الذی ہو منشاء الانتزاع بالاولیٰ" انتہی کلام الشریف رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارضاہ۔

قلت (تفصیل کلام از شاہ رفیع الدینؒ)

لایخفی علی من لہ مہارۃ فی المعقول وسلیقۃ فی استنباط جواہر المعانی من معدنہا المجہول مافی ہذا الکلام من فرائد الدقائق المنثورۃ وسلاسل اللآلی المنظومۃ، ولکن نحن باقتضاء المقام نصرف زمام الکلام الی بیان اصل المرام۔

فنقول الشیخؒ قصد بیان کیفیۃ ربط الممکن بالواجب علی طریق الوجودیۃ فعرف اولاً مفہوم اللفظین اجمالاً مع اشارۃ الی دلیل اثبات الواجب، فانہ اذا تحقق ان کل ممکن محتاج فی وجودہ الی ضمیمۃ لزم ان یکون الضمیمۃ شیئاً غیر جمیع الممکنات التی ہی غیرالحق لزم ان لایوجد ممکن ما الا وقد وجدت الضمیمۃ، لکن الممکن موجود فالضمیمۃ موجودۃ، ولیست امراً ممکناً، بقی ان ہذا الضمیمۃ عین مرتبۃ ذات الواجب او زائدۃ علیہا واجبۃ بہا ومرتبۃ من مراتبہا الوجوبیۃ، وہذا الامر تحقیقہ[1] فیما بعد، ولما کان الغرض اثبات العینیۃ

(۱) وفی نسخۃ تحققہ فیما بعد ۱۲

فی الجملة بین الحق والخلق، وهذا یحتاج الی تصویر حقیقة الحق بوجه تفصیلی یصلح لاثبات الحکم المعینة له، والی تصویر حقیقة الخلق وکیفیة الارتباط من جهة الحق، ثم من جهة الخلق بین حقیقة هذه الضمیمة ثانیا، وکیفیة تنزله علماً وعیناً الی مراتب الکثرة ثالثا. وذکر من ذالک ثلاث تنزلات التنزل الاجمالی العلمی والتفصیلی العلمی والتفصیلی الخارجی. وترک الاحتمال الرابع وهو التنزل الاجمالی العینی، اما لان سوق الکلام لبیان تنزلات الضمیمة، اذ المتاخرون یعتقدون نجاعتین ذات الواجبة، ویجزمون بان هذه التنزلات لها. فلیس لها تنزل کذالک. وهذا اذا جعل مرجع الضمیر فی قوله لکن له تنزلات الوجود المنبسط قید الانبساط. اما لعدم اشتهاره فیما بینهم والحوالة فی ذالک علی التحقیق الاتی، وذالک لانه اذا کان مرجع هذا الضمیر الوجود مع عزل النظر عن قید الانبساط والسریان استوعب ذالک جمیع التفاوت العامة الکلیة. وبین حقائق الممکنات رابعا، وکیفیة وجودها وانضمامها خامساً فتم بذالک بیان حقیقة التوحید وکیفیة الارتباط بین الحق والخلق علی رائی الوجودیة، وتضمن ذالک تصویر اطراف الدعوی وتحریر المطلوب، ولما کان ملخص هذا الربط هو الظهور وکان مذهبهم اشتهر بهذه الصیغ فی قولهم مذهب اهل العقل من الحکماء والمتکلمین فی کیفیة ربط العالم بالله الجعل المرکب ومذهب الاشراقیة الجعل البسیط وقد اشار الیهما فیما سلف، ومذهب الصوفیة الظهور ای ظهور الحق فی مرآة الخلق، وظهور الخلق فی مرآة الحق، وهذه النسبة یقتضی ظاهرا ومظهرا وقد سلف جمیع هذه المفهومات فی الضمن، کرر التنبیه علی معنی الظهور سادساً ومعنی المظهر سابعًا مفرعًا ایاها علی السابق، وبعد ذالک شرع علی طریقة الکلام فی المذهبین السابقین تصویب هذا القول عقلاً وکشفاً وتطبیقه معهما، ومع مذهب الشیخ المجدد. فابتدأ ببیان انطباقه علی القواعد العقلیة وسلک فی ذالک مسلک التفهیم والارشاد تمثل تلک الاحکام باجراء جمیعها فی محسوس بالجسم وعوارضه وهذا شان الکمل من الانبیاء والحکماء والاولیاء فی التمثیل، قال البیضاوی فی تفسیر قوله تعالی "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا" لما جاء بحقیقة حالهم عقبها بضرب المثل زیادة للتوضیح والتقریر. فانه اوقع فی القلب واقمع للخصم الالد، لانه یریک المتخیل محققاً والمعقول محسوساً، ولامر ما اکثر الله سبحانه فی کتبه الامثال. و فشت

فی کلام الانبیاء والحکماء انتہی کلامہ۔
فمہد ہذہ المقدمات اولاً فی ضمن حقیقۃ محسوسۃ ومتخیلہ بدیہیۃ عند القوی الجسمانیۃ تمہیداً ضروریاً لصدق بالبداہۃ کما اشار بقولہ کان کلہ کذا ما صحیحاً لا یتمکن من انکارہ عاقل ورفع الخطاء الحاصل بالالفاظ بقولہ اللہم الا مناقشات الخ۔ وترقی ثانیا الی حقیقۃ معقولۃ اتفاقہ بہذہ الاحکام اشد بداہۃ بالنسبۃ الی العقل الصرف وہی حقیقۃ الموجود، وترقی ثالثا منہا الی الحقیقۃ العینیۃ التی ہو الوجود الحقیقی، والموجود الاصلی انتقالاً ضروریاً اولیاً من قبیل الانتقال من الصورۃ الی ذی الصورۃ الذہنیۃ الی الصورۃ الخارجیۃ، ومن الحکایۃ الی المحکی عنہ ومن العلم الی المعلوم، ومن المنتزع الی منشاء الانتزاع، ومہد لہذا الترقی اولاً بتحلیل صیغۃ المشتق اعنی الموجود الی ذات مطلقۃ مبہمۃ منتزعۃ من حقیقۃ بہا الکون فی الاعیان بالذات وصیغۃ منشاء انتزاعہا عن الہویۃ الخارجیۃ کما تقرر عندہم ان مفاد الہلیۃ البسیطۃ لیس ثبوت شئ بشئ، بل عین الشئ الثالث التی ہی اعرف المفہومات عند العقل، واتصاف الموصوف بکل صفۃ فرع اتصافہ بہذہ الصفۃ، ولہا التقدم الذاتی علی کل وصف وعارض ونسبۃ وہو من قبیل حمل الصفۃ الانتزاعیۃ علی الموصوف، لایکون الصفۃ عین زاید غیر عین الموصوف، وثالثا بانتزاعیۃ ہذا المفہوم، وہذا امر ضروری یظہر فی اول الالتفات، وقد مرت الاشارۃ الی ہذا فی کلامہ السابق۔ وثالثا باثبات التحقق الخارجی لمنشاء انتزاعہا بوجہ ضروری کما اشار الیہ بقولہ لا شبہۃ ان بداہۃ العقل الی اخرہ، اذ الضرورۃ حاکمۃ بانہ لو لم یکن للصفۃ منشاء ہو الکون بالمعنی الحاصل بالمصدر فی الخارج، لم یکن شئ فی الخارج، لاذات ولا صفۃ بل یکون الامر ہو لنفی البحت، ولما ثبت تحقق الوجود الحقیقی فی الخارج بالذات وکان من الضرورۃ مطابقۃ المنشاء لانتزاع المنتزع عموماً وخصوصاً وتقدماً وتاخراً واصالۃً فی جمیع الاحکام الحقیقیۃ المستندۃ الی المفہوم الانتزاعی انکشف الحال انکشافاً جلیاً بہذا التمہید من کون الوجود الحقیقی موصوفا بجمیع الصفات المذکورۃ سابقاً فی بیان الدعویٰ، وصارت الدعویٰ بعد ملاحظۃ ہذہ المقدمات یقینیۃً قطعیۃً، اذ قد عرفت ان جمیع المقدمات المذکورۃ فی ہذا البیان ضروریۃٌ اولیۃٌ تظہر بادنی التفات ویستفاد من ہذا الکلام نکتۃ اخری وہی ان الوجود المذکور فی الموجود لیس الا الوجود الانتزاعی

فان الاشتقاق انما یکون من المعنی الناعتی، والوجود الانتزاعی ھو الامر الباعث[1] بالذات دون الوجود الحقیقی، والوجود الحقیقی ذات ابهامی[2] الوجود، اذ ھو الموصوف بھذا الامر الانتزاعی بالذات والاصالة، وان معنی الموجود وان کان لفظہ لفظ اسم المفعول ای ما یقع علیہ الحدث، فهو بمعنی اسم الفاعل، ای ما اتصف بالوجود وقام بہ الوجود، ولیس ذالك فی کل انتزاعی بالنسبة الی منشأہ، وبعد التنبیہ علی ماذکرنا لایذھب علی العاقل حسن ھذا الکلام ولطافۃ سوقہ ورشاقۃ ترتیب مقدماتہ فی الانتقال من مطلب الی مطلب، ومتانۃ ھذا التقریر صورۃً ومادۃً اذ سائر مقدماتہا اولیات ومتناسبۃ من غیر تخلل مقدمۃ اجنبیۃ اوطفرۃ لا فی التحریر ولا فی التمھید، واشتمل بیانہ علی ما یحتاج الیہ فی ھذا المحل واستغنی بتفصیلہ المجمل عن التلخیص والتحلیل والحاق مقدمات لتتمیم الدلیل، ولکنا نقصد مع ذالك بیان ھذا الکلام اجمالاً وتفصیلاً وایجازاً وتطویلاً بوجوہ عدیدۃ لتنکشف حقیقۃ الحال حق الانکشاف وینحسم من البین دائرۃ الاختلاف، وتقوم الحجۃ علی کل مطیع وعاصٍ، وتستقیم الحجۃ لکل دانٍ وقاصٍ، والھدی بعد ذالك بید اللہ یؤتیہ من یشاء وما علینا الا البلاغ المبین۔

(توضیح المرام وتفصیل الکلام) (فنقول بتوفیق اللہ سبحانہ)

الوجہ الاول لنا ان نختصر الکلام ھکذا: اذا وصف الجسم بانہ واحد فی ذاتہ وحقیقتہ سارٍ فی الکثرۃ، متصف فی الخارج بالاوصاف المتضادۃ ولیس فی عالم الاجسام وموطن الحس والشھادۃ الا ھو، قابل للتعین والظھور بالصور اللاحقۃ والھیئات العارضۃ فی العقل والتقدیر بالقوۃ اولاً وفی الخارج والاعیان بالفعل ثانیاً، مقوم لحقائقہا العلمیۃ بثبوت نسبۃ اتحادیۃ معلومۃ الانیۃ مجہولۃ الکیفیۃ لصرف[3] استعدادہ الذاتی لہویاتہا العینیۃ بحدوث نسبۃ کذالك بینہا وبینہ، وعند تحقق الشروط وارتفاع الموانع فیصدر عنہا اثارہا واحکامہا وھی مفتقرۃ الیہ والی الانضمام بہ فی وجوداتہا وترتب الاثار المختصۃ بہا علیہا فی مواطنہا موھومۃ باطلۃ ومعدومۃ بدونہ، وباشباہ ھذا من الاوصاف، کان توصیف وجود الجسم بہذا الاحکام صحیحاً۔

---

(۱) ہکذا فی الاصل ولعل الصحیح الامر الناعت۔ واللہ اعلم۔ سواتی (۲) فی الاسماعیلیہ ذات الیہا فی الموجود ۱۲ (۳) ہکذا فی الاصل وصحح بعضہم بلفظۃ "یعرف" ولا یستقیم معناہ والاصل صحیح واللہ اعلم ۱۲ سواتی

وکلما کان توصیف الجسم بہا صحیحًا کان توصیف الموجود بہا صحیحًا بل بالاولیٰ، وکلما کان توصیف الموجود بہا صحیحًا کان توصیف الوجود الحقیقی الذی ہو منشاء الانتزاع، بہا صحیحًا بل بالاولیٰ

ونبین ہذا بالتنبیہ علی صورتہ ومادتہ من تصویر ما یحتاج الی تصورہ من الاطراف وتعلیل ماذکر من التصدیقات والاحکام۔

اما صورتہ فاعلم ان کلام المذکور مرتب علی ہیئۃ قیاسٍ مرکبٍ مفصول النتائج من ثلاث مقدمات شرطیۃ متصلۃ لزومیۃ موجبۃ کلیۃ بالنسبۃ الی الاوضاع الواقعیۃ مرتب علی نہج الشکل الاول، والشیخ لم یتعرض لاخراج نتیجتہا من القوۃ الی الفعل لاستغنائہ من ذالک بوجوہ۔

احدہا الاعتماد علی فہم المخاطب الذی لیس من اہل البلادۃ الغالبۃ فیتمکن من استنتاجہا بعد ذکر تمام المقدمات مرتبا بنفسہ

وثانیہا۔ ان الغرض لیس اثبات النسبۃ الاتصالیۃ بین توصیف الجسم بہذہ الاحکام وتوصیف الوجود الحقیقی بہا بل الغرض اثبات النسبۃ الحملیۃ الواقعۃ فی مافی الکبری بیّن الصحۃ وتوصیف الوجود الحقیقی بہذہ الاحکام التی مآلہا، الی ان الوجود الحقیقی کذا وکذا، وذالک ہو المطلوب وقد افاد ذالک فی اثناء الکلام حیث اتی فی الشرطیۃ التی تالیہا ہذہ المقدمۃ، وفی سائر الشرطیات الثلاث بکلمۃ اذ الدالۃ علی وقوع الثانی عند وقوع الاول لاجل وقوعہ، فدل علی وقوع تلک النسبۃ،

وثالثہا۔ انہ صرح بملازمۃ صحۃ توصیف الوجود الحقیقی للوجود، وکون حکمہ حکم الموجود الذی حکم بوقوعہ بتعلیقہ وبملازمتہ، لامر صریح بوقوعہ فی تالی الصغری، فکان ذالک فی حکم التصریح بوقوع ہذہ النسبۃ ضرورۃً وقوع اللازم عند وقوع الملزوم واتی فی الملزوم الاول اعنی مقدم الصغری بقضیۃ لفرد انعقادہا فردا من افراد وقوع وضع من الاوضاع المقدم فکان المقدم واقعیا بالضرورۃ فیکون التالی کذالک۔

واما نحن فلنا ان نستنتج من ہذا القیاس قضیۃ شرطیۃ ہی قولنا اذا وصف الجسم بہذہ الاحکام کان توصیف الوجود الحقیقی بہا صحیحًا، ثم نستنتج منہا نتیجۃ حملیۃ من القیاس الاستثنائی باستثناء عین المقدم، ونقول، لکن الجسم موصوف فینتج عین التالی وذالک ان توصیف الوجود الحقیقی بہذہ الاوصاف صحیح، او بجعل الشرطیۃ فی حکم مقدمۃ الاستثنائیۃ لاشعارہ بوقوع المقدم، ونجعل القیاس

من مقدمتين ينتج موجبة كلية لزومية هكذا، كلما صح توصيف الجسم بهذه الاحكام صح توصيف الوجود الحقيقي بها، وبملاحظة الاستثناء المذكور ينتج النتيجة المذكورة ايضا.

ولما كان هذا الدليل يتصور ترتيبه على وجوه كثيرة، وكانت هاتان الهيئتان بديهيتين: لاستعمال الضرب الاول من الشكل الاول والقياس الاستثنائي من المنفصلة بوضع المقدم فيهما فقط. وكانتا كافيتين في استنتاج المطلوب، رأينا الاكتفاء بهما اولى.

واما مادته فمن[1]... على تصورات الاطراف. ان يعرف ان المراد من الجسم في هذا المقام هو الجوهر المنقسم في الاقطار القابل للعوارض، ولا يلزم منها تفسيره وتفصيله باكثر من هذا، مذهب المتكلمين والحكماء المشائين واهل الاشراق في تجويز اسناد الاحكام المذكورة اليه على سواء، ومعرفة الجسم بهذا القدر هي من اشد الضروريات، وهذا التنبيه عليه ليس من قبيل تنبيه التحصيل بل من قبيل تنبيه التذكير، والمراد بالوجود امر قام به الوجود المصدري الانتزاعي او المتصف به اشتقاقا. فهو شامل للواجب على رأي من يقول بعينية الوجود فيه ايضا، اذ الوجود الانتزاعي على هذا الرأي ايضا انما يحمل عليه اشتقاقا، والمحمول مواطاة وليس هو هذا الوجود، فالموجود في الخارج سوا لكائن فيه سواء كان كونه فيه من جنس كون الشئ في نفسه وفي حد ذاته او من قبيل كون الشئ في ظرفه عقليا كان او حسيا، وخروج الذات من حيث مرتبتها عند من يقول بكونها مقدمة على الحقيقة المسماة بالخارج والاعيان وغير منفكة عنها، لا يضر، او غاية ما يلزم خروجها عن هذا الطرف لا بطلانها في نفسها، والجواب عن الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ الموجود في الخارج بالنسبة الى المعنيين المذكورين، سهل، وذلك ان نخصه بالثاني، واستبعاد كون الموجود مع كونه على اسم المفعول بمعنى اسم الفاعل المذكور ليس بشئ،

ثم ان كان الوجود الانتزاعي عين الامر الحاصل في الذهن المقترن بالعوارض الذهنية الناشي من ملاحظة الحقائق اجمالا من حيث انها مصدر الآثار المختصة للخارجية، او من حيث انها في ظرف ناعتي[3]. او من حيث انها مقترنة بالعوارض الخارجية فهو امر ذهني الذات من المعقولات الثانية، ليس له في الخارج عين، وان كان من النسب الخارجية، واعترف بوجودها في الخارج

---

(۲) في نسخة الجوهر المنبث ۱۲ (۳) كان في الاصل " ما عنى " ۱۲

(۱) كان في الاصل الصر وصح بعضهم بكذا البيقود ولا يحصل منه المعنى واقتضاء المقام ان يكون العبارة كذا. ۱۲ حقيق مادته في شتمة على تصورات الاطراف ۱۲ والله اعلم سواتي

ولو وجوداً عرضياً ظلياً فهو امر خارجي، وعلى كلا التقديرين فمفهومه مفتقر الى منشاء انتزاع في الخارج وهو الوجود الحقيقي بالذات وغيره بواسطته ومراتب الموجود وكونه عنوانا للاعيان الخارجية من جهة انطباقه عليها وعينيته في الخارج، بمعنى ان مصداقه ليس الا نفس العين الخارجي والهوية الخارجية، ومن هذه الجهة يستند اليه الاحكام الخارجية، والمراد بالوجود الحقيقي هي الحقيقة العينية المحضة المتحققة بنفسها في الكل جميعاً وفرادئ الذي هو منشأ الانتزاع للوجود الانتزاعي بل لمفهوم الموجود لما قد عرفت ان الموجود اذا فسر ينحل الى ذات مبهمة، وصفة انتزاعية ونسبة بينهما، وعلمت على طبق ما تحقق عند محققي اهل النظر ان منشأ انتزاع هذه الصفة نفس الذات المتحققة ومصداق الذات نفس الهوية، وهذه العينية بين الوجود الحقيقي والهوية في الخارج لا ينافي القول بزيادة الوجود الحقيقي في الممكن اذ هي عند القائل بها بالنسبة الى الماهية دون الهوية وفي العقل بحسب الخارج لا في الخارج، نظير ذلك تمايز الشخص عن الطبيعة، اما علمت كون الوجود الحقيقي هو مبداء الحيثيات[1] الثلثة المذكورة في تفسير الموجود، ويبدو لك من هذا رسوم ثلاثة للموجود وللوجود الحقيقي بخواصه،

واعلم ان تفسير الجسم لما لم يكن محتاجاً اليه تركه الشيخ، وتعرض لتفسير الموجود وللوجود الحقيقي، ربما كانت حقيقة الموجود عين الوجود من جهة اتحاده بالهويات، كان تعريفه تعريفاً حقيقياً والوجود الحقيقي لما كان محتاجا الى بيان هليته البسيطة[2] بدأ به اولا ثم وصفه بانه الامر الذي هو منشأ الانتزاع للمعنى المصدري، فبذلك صار رسمه بهذا رسماً حقيقياً، بعد كونه اسمياً، والوجه المذكور في ذلك البيان حاصله بداهة حكم العقل بان هذا الامر الانتزاعي له في الخارج، وبان كونه من قبيل الاختراعات الذهنية كانياب الاغوال[3] باطل، ونحن نتمكن من التنبيه على هذا بوجوه كأن نقول: الوجود يحصل من ملاحظة الموجودات الخارجية بالنسبة الى الآثار الخارجية، وكل ما هو كذلك يتحصل من ملاحظة الموجودات الخارجية بالنسبة الى الآثار الخارجية فمنشأ انتزاعه موجود في الخارج فالوجود الانتزاعي منشأ انتزاعه موجود في الخارج اما الصغرى فلانه ليس المراد من الوجود الانتزاعي الا هذا المعنى واما الكبرى فلان [illegible]

(۱) هكذا في الاصل۔ وصح لبعضهم بالتجليات" وليس ببعيد ويفهم من سياق الكلام انه الحيثيات" والله اعلم ۱۲ سواتی
(۲) كان في الاصل هكذا ملية البسيطة" وصح بعضهم بلفظ ماهية" والله اعلم سواتی
(۳) انياب الاغوال يقال لشئ فرضی وهذه الكلمة من شعر امرء القيس الجاهلي تمامه: ا يقتلني والمشرفي مضاجعي. ومسنونة زرق كانياب اغوال ۱۲ سواتی

هو الامر الذی من ملاحظته، وبالنظر الیه ینتزع شیٔ، واذا عرف هذا فنقول لو لم یصدق
الکبری لزم اجتماع النقیضین اذ علی هذا یکون ما هو حاصل من ملاحظة الموجودات الخارجیة
غیر خارجی، وان کان امرا حقیقیا فهو اما نفس ماهیة الممکن وهی فی ذاتها لیست موجودة فکیف
یکون منشاء للوجود، او امر آخر وهو مسمی الوجود الحقیقی، والمراد بالتوصیف ههنا اجراء وصف
علی ذات بطریق الحمل کما وقع فی کلام شیخنا، ثم یحسب لهیئة[1] بینهما نکتة، وهی ان الجسم الواقع
فی کلام الشیخ موضوعا لمحمولات مختلفة بالوجود متخالفة بالاعراض والجواهر کما یدل علیه الضمائر الواقعة
فی الکلام، والماخوذ فی قولنا الجسم واحد فی ذاته سار فی الکثرة بوجه یصح اسناد هذه الاحکام الیه علی
طبق ما یستفاد خلاصة لکلامه، وکذا الموجود والوجود الحقیقی اذا وصفناهما بهذه الاحکام بای اعتبار
اخذ فی هذا المقام من اعتبارات، وهل یصح بذلک الاعتبار صدق هذه القضایا خارجیة محققة او مقدرة
ام هی ذهنیات محضة، اعلم ان للباحثین عن هذا فیما بینهم اختلافا کثیرا فی تحقیق اقسام موضوع
الحملیة لاسیما فی الطبعیة والمهملة عند القدماء والمتاخرین لا یخفی علی المراجع، وقد جزموا بان
القضیة الطبعیة لا یکون الا ذهنیة والحق الصریح فی ذلک انه ان ارید الموضوع فی مرتبة الحکایة
وانعقاد القضیة فلا قضیة الا ذهنیة، وان ارید فی مرتبة المحکی عنه فاما ان تلاحظ الیه محیثا بحیثیة
اطلاقیة او تقییدیة مقیدا، ولو فی الملاحظة دون التعبیر بقید عمومی او خصوصی مشروطا بشرط
اشتراط شیٔ کان او لا شیٔ او لا شرط بمعنی التقیید، والاشتراط بالفعل او لم یلاحظ کذلک
فعلی الاول ایضا لا یکون القضیة الا ذهنیة ولا یکون موضوعه الا معقولا ثانیا، اذ لیس له محیثا
بالفعل وجود الخارج، وعلی الثانی فحاله فی کونه خارجیا او ذهنیا هو حال الافراد فکل کلی افراده موجودة
فی الخارج فالقضیة المعقودة علیه خارجیة سواء کان الموضوع محیثا بحیثیة عمومیة او خصوصیة
لکن بمعنی انه امر ما من شانه ان یقید فی الخارج او فی الذهن هکذا او لم یکن محیثا بحیثیة وسواء
اسند الیه الاحکام الخصوص کالکتابة للانسان او العموم کالنوعیة له، اذ هی ایضا للموضوع فی الخارج
ای لمصداق الطبیعة بالنسبة الی مصداق التشخص مثلا فمعنی قولک الانسان نوع ان الطبیعة
الخارجیة التی هی مصداق الانسانیة ومعیارها لیس مقترنا فی الخارج بفصول منوعة بل بالعوارض.

(۱) فی الاصل ہکذا البتة

مشخصہ لامر غیر متکثر بالنوع، وھذا علی القول بوجود الکلی الطبعی فی الخارج کما ھو الحق علی تفصیل وضح عندنا، ظاھر، وعلی القول بنفیہ ایضًا صحیح، اذا تحقق امر فی الخارج مقترن بالعوارض یصلح مستندا لملاحظۃ الکلی الطبعی وانتزاعہ لا یابی عنہ احد الا اذا وصف الشیٔ بما لا یصلح الاتصاف بہ الا فی الذھن لکونہ معرفًا وموضوعًا ومعقولاً ثانیًا فلا یکون لموضوع علی ھذا وجود فی الخارج اصلاً، وانما تعرضنا بھذہ الجھت(۱) فی ھذا المقام مع کونہ غریبًا فی مساق الکلام لان ھذہ المقدمۃ حیث لم تکن مسطورۃ فی الکتب اضطررنا فی ایرادھا لتفھیم موضوع القضیۃ بحیث یرتفع عنہ کثیر من الشکوک والشبہات۔

واذا علمت ھذا فاعلم ان الجسم فی قضیتنا ھذہ انما ناخذہ علی ما ھو علیہ فی الواقع، وعلی وجہ یکون حصولہ فی الذھن من قبیل المعقولات الاولی، ویصلح مستنداً اومطابقاً لمفھوم الجسمیۃ فقط، ولسائر العوارض الخارجیۃ والذھنیۃ المنتزعۃ، ولا یشک شاک فی ان الجسم وسائر الطبائع وان کانت متکثرۃ فی الخارج فان لافرادھا وجہ وحدۃٍ فی الخارج مع قطع النظر عن فرض فارضٍ وعقل عاقلٍ واعتبار معتبرٍ وانتزاع منتزعٍ، وھذا القدر ان کفی فی اثبات وجود الکلی الطبعی فذالک احسن، والا فلا حاجۃ ھھنا الی اکثر من ھذا، وعلی ھذا القیاس الموجود والوجود، الا ان الوجود المنبسط الساری فی عینہ من ھذا الوجہ، وھو انہ یجوز ان یکون بتعینٍ ذاتی، وعینہ یجامع سائر التعینات التحتانیۃ فوحدتہ الذاتیۃ یکون اتم من وحدۃ الطبعیۃ الجسمیۃ وان کان ھذا التعین وھذہ الوحدۃ لا تنا تل تعینات سائر الاشخاص ووحداتھا، ولا ینبغی ان یتوھم ان ھذا الذی ذکرنا لا یجری فی الموجود اذ ھذا المفھوم عرض عام لافرادہ، وحدیث تحقق الطبیعۃ بتحقق الافراد بمعنی تحققھا اولعین تحققھا اوفی ضمنھا انما ھو فی الذاتیات دون العرضیات لان ھذا المعنی لیس مطابقہ ومصداقہ الھویۃ بنفسھا متحققۃ ھو عین تحقق الھویات بل ھو عین تحققھا فالمتحقق بالذات ھو الھویۃ دون المھیۃ عند الکل، فالموجود من ھذہ الجھۃ اولی من المھیات مطلقاً الکلیۃ والجزئیۃ فضلاً عن الذاتیات، ھذا۔

ومن التنبیہ علی تصدیقات الاحکام ان یعلم ان القیاس المذکور وضعناہ علی مقدمات ثلث،

(۱) وفی نسخۃ المبحث ۱۲

اما المقدمة الاولیٰ فحاصلها ان توصیف الجسم بالاحکام المذکورة صحیح وذالک انما یتبین باثبات هذه المحمولات للجسم فلنشتغل ببیان ذالک بالاجمال والتفصیل۔

اما بالاجمال فالشیخ ذکره فی کلامه الشریف، وتوجیه ذالک ان الغرض لما کان اثبات هذه الاحکام له فی الجملة ولو فی مادةٍ معینةٍ علی وجه یکون مع اشتماله علی نفس المعانی فی صفة المحسوس مزیلاً لاستبعاد العوام الناشی من غرابة الالفاظ، فرض مادة کثیرة الوقوع، وهی معرکة القتال وطبّق سائر المطالب علیها وعلی ما یستعمل فیها۔

واما بالتفصیل فاعلم ان کونه واحداً فی ذاته کما اشار الیه الشیخ بقوله هو القائل هو المقتول لما قدم ان الضرورة حاکمة بثبوت وجه اتحادٍ فی الاجسام وهی الطبعیة الجسمیة، وایضاً نحن اذا رأینا جسماً ووجدناه مقتضیاً لامر من حیث جسمیته ثم رأینا جسماً آخر جزمنا بمشارکته لذالک الجسم فی اقتضاء ذالک الاثر کالبحر مثلاً، ولو لم یکن ههنا وجه وحدةٍ فکانت الافراد فی الخارج علی الانتشار الصرف امتنع منا هذا الجزم، وکونه ساریاً فی الکثرة علی وفق ما یستفاد من الکلام المذکور، لانه لو لم یکن ساریاً فی الخارج کان منفیاً عنه فی الخارج فصح نفی الجسمیة عنها وهو ظاهر البطلان، وکونه متصفاً فی الخارج باوصافٍ متضادةٍ، لانه لو لم یکن کذالک کان جمیع الاجسام علی صفةٍ واحدةٍ والحس یکذبه، وکونه لیس فی عالم الاجسام غیره کما یشیر الیه قول الشیخ ان المتحقق فی معرکة القتال لیس الا الجسم لانه لو لم یکن هذه الابعاد المحسوسة اجساماً لکانت اما جواهر مجردة او جواهر غیر منقسمة متحیزةٍ، وفساده لا یخفی علی احدٍ، وهذا هو المراد بالموجودیة فیه ولیس الغرض ان لیس غیر الجسمیة من الاعراض والهیولیٰ والصورة والجوهر الفردة موجوداً بل الغرض انحصار الموجود بالذات بالنسبة الی الاعراض فیه والهیولیٰ والصورة والجوهر الفرد، ان ثبت وجود احدهما فهو داخل فی الجسم، وکونه قابلاً للعوارض فی العقل کما یدل علیه قوله استعد لتلک المعانی فی العقل والتقدیر قبل الوجود الخارجی، لانه لو لم یکن کذالک لم یصدق القضایا الحقیقیة التی موضوعها الجسم، ومحمولها عوارضه، ولا شک فی صدقها، وکونه قابلاً لها فی الخارج عند تحقق الشروط وارتفاع الموانع بحدوث النسبة الموصوفة کما ذکر فی قول الشیخ فاذا صار

الجسم سيفًا الخ لانه لو لم يكن كذالك لزم قيام العرض بنفسه و وقوع الشیٔ من غير وجود ما يتوقف هو عليه و وجوده مع مانعه فلم يكن العرض عرضًا والموقوف عليه موقوفا عليه۔ والمانع مانعًا. وكون العوارض المفتقرة اليه كما ذكر الشيخ في قوله وتلك الصورة المتكثرة اعدام الخ لانها لو لم تكن كذالك كانت مستغنية واستغناء الحال عن المحل محال،

واما المقدمة الثانية فالشيخ لم يشتغل ببيانها لكمال جلائها، ولنا ان نقول هذا القول ثابت من وجوه۔

الاول انه قد تحقق عند اهل النظر ان كل حكم ثبت لفرد ثبت للطبيعة، وكل حكم اتصف به الخاص اتصف به العام، ولاشك ان الجسم اخص من الموجود، فاذا اتصف به الجسم اتصف به الموجود ومطلق الجسم فرد من افراد الموجود، وقسم من اقسامه، واذا ثبت هذه الاحكام للجسم لزم ثبوته للموجود

الثانی ان الجسم وحقيقته في الخارج متحد مع الموجود في الخارج بحمل المواطاه ولو لم يكن متحداً به صح نفي الموجود عنه، واذا كان الموجود متحدًا بالجسم مواطاة كان متصف بما يتصف به الجسم، والا لم يكن متحدًا فيكون اتصاف الجسم هو عين اتصاف الموجود، ومعنى الكلام ان مفاد قولنا ذات الجسم موجود هو ان ذات الجسم نفس الموجود فالاتصاف في ذات الجسم هو عين اتصاف الموجود،

الثالث نقول الجسم الموجود والجسم واحد في ذاته الخ ينتج من الشكل الثالث، بعض الموجود واحد في ذاته الخ فيصدق ان الموجود كذالك فان المهملة لازمة للجزئية ولايخفى ان مفاد هذه الوجوه الثلثة اتصاف الموجود بهذه الصفات في الجملة في ضمن اتصاف الجسم بها، وكل الغرض ان الموجود مع قطع النظر عن وساطة الجسم متصف بهذه الاحكام وان هذه الاحكام ثابتة له في الجسم وغيره، لهذا قال الشيخ فاذا فهمت هذا القدر في الجسم فالموجود اولیٰ، اشار بذالك الى ان الجسم ليس الا واسطة في التصديق والاثبات دون الثبوت في نفس الامر هذا ايضًا بالقياس الى من هو مشغول بالحسيات والدليل على اتصاف الموجود بهذه الاحكام في غير الاجسام من وجوه۔

احدها ان الجسم اذا اتصف بها وهو مادی کان المجرد الذی هو علۃ الجسم والطف منہ واشد وحدۃً واقوی کمالاً واتم قیومیۃً متصفاً بها ایضاً فالموجود یکون متصف بها فی المجردات والمادیات جمیعاً۔

الثانی منها ان الجسم کلما کان موصوفا بہذہ الاحکام بالنسبۃ الی عوارضہ کان ھو بالنسبۃ الی طبیعتہ، ایضاً کذالک وحقیقۃ الموجود طبیعۃ من عوارضها الجسمیۃ وذالک لان معنی الموجود انما ھو الذات الکائنۃ فی الخارج،

فنقول مصداق ھذہ الذات ومطابقها ان لم یکن فی الخارج لم یکن فی الخارج شئ ما وان کان فیہ فاما ان یکون قائما بالجسم فلا یکون ذاتا بل صفۃ، وانما یکون صفۃ الذات البتۃ فیمشی الکلام فی ھذہ الذات، اولم یکن قائما فھو اما عین خصوصیۃ الجسم اولا فان کان خصوصیۃ الجسم لم یکن ما سواہ ذاتا ولا موجودا مع ان الموجود بالنسبۃ الی الجسم والی غیرہ مشترک معنوی بالبرھان عند الجمیع، ونسبۃ الاشتراک لفظی الی الشیخ الاشعری عند التحقیق کذب وان لم یکن عین خصوصیۃ الجسم وجب ان یکون ھذہ الخصوصیۃ قائمۃ بها، لا کقیام الاعراض بمحالها، والا کان الجسم عرضاً، بل کقیام التعین بالمتعین والتشخص بالطبیعۃ لصدق قولنا نفس الجسم وعینہ موجود فافھم واحفظ وتدبر فیہ

وثالثها کلما کان طبیعۃ من الطبائع النفسیۃ کالجسم مثلا موصوفۃ بہذہ الاحکام لکان کل طبیعۃ نفسیۃ موصوفۃ بها، والموجود طبیعۃ نفسیۃ، فکلما کان الجسم موصوفاً بہذہ الاحکام کان الموجود موصوفا بها وھو المطلوب، اما الکبری فظاھرۃ فان الموجودیۃ للشئ لیست زائدۃ علی عین ھویتہ، واما الصغری فلان نسبۃ طبیعۃ نفسیۃ، وحقیقۃ ذاتہ بمعنی مفھوم ھو عین الذات الخارجیۃ، لا امر زائد علیها، ویسمی بادنی تغیر بالصفۃ النفسیۃ الی فردها کنسبۃ طبیعۃ اخری الی فردها فی التحقیق فی الافراد، والسریان والتنویع بالضرورۃ علی نسق واحد، الا تری انا اذا جزمنا بان الحیوان جنس لما تحتہ وعلمنا نسبۃ افرادہ الیہ وانہ مبھم فی التحصیل والاشارۃ معاً علمنا ان اللون مثلا وسائر الاجناس کذالک وکذالک الحال فی ما تختلف دخولاً وخروجاً وقرباً وبعداً وغیرھما فان المرجح عندھم

ان النسبة لا تتنوع بنوع المنتسبين وكانك تشعر بهذا اذا وصفنا الموجود بالاوصاف الماضية لم نقل انه ليس فی عالم الحس والشهادة الا هو، بل نقول انه ليس فی عالم الخارج وظرف الاعيان والتحقيق الا هو، واما قولنا بالاولی، فاعلم ان هذا علی وجهين علماً وعيناً، اما علماً فلان الوجود كما عرفت من قبل اعرف عند العقل واول المفهومات حصولاً فيه واعمها، ولان هذه المفهومات واقعة فی الخارج بلا شك، واذ ليس فی الخارج الا ما هو موجود بالبداهة كانت هذه الاحكام واقعة فی الموجود وثابتة له ضرورة قبل الملاحظة الی المهيات الخاصة، واما عيناً فلان الوحدة لما كانت مساوق الوجود، وكان مفهوم الواحد اولی واحق من غيره بالوحدة، كان الوجود ايضا اولی واحق ممن عداه بالوحدة الذاتية، وايضا فاتم الوحدات هو الوحدة الشمولية التی ليس لها مقابل، وما هی الا الوجود فان مقابله هو العدم الذی لا عين له اصلاً، وايضا فاصل التقابل والاثنينية واوله انما هو بين الموجود والمعدوم، فلابد ان يكون له وحدة وباعتبارها نفع طرفا[1] وبالجملة فقد استدلوا علی كون الوجود مشتركا معنويا، وماذا لك الا دعوی وحدة معناه ولان الكثرة ملزومة الوجود، فان المعدومات مع قطع النظر عن الاضافة الی الموجودات غير متمايزة عند قوم، وعند قوم تمايزها بالاعتبارات والنسب اللاحقة للوجود الحق، وايضا فی الاثار واللوازم الموجودة مع كثرتها واختلافها فی انفسها تدل علی كثرة ملزوماتها الموجودة، وبالجملة فسريان الوجود فی الكثرة ووقوع الكثرة فيه محسوس، ولان الصفة الموجودة لابد لها من محل موجود، ومن الصفات الموجودة ما هی متضادة فهی لاجرم قائمة بالموجود بل نفس الكثرات والاوصاف المتضادة، ولان شيئاما ان لم يكن موجوداً وكان فی الخارج كان موجوداً فيه معدوماً وهو محال فيصدق نقيضه وهو كل ما فی الخارج موجود، ولانه لاشك فی ان جميع الموجودات ليست بموجودة فيه، اومنها ما يمتنع ذالك فيه، فبعضها موجود بالقوة ولا يكون بالقوة الا ما يلحقه الوجود بالفعل ثانيا، فلابد له من قابل، وقابل الموجود لابد ان يكون موجوداً[2] وايضا فالعام قابل بالضرورة للفيوض فاعم العامات يكون هو القابل لكل قيد، ومقيداً بالفعل لكل فرد، لان افتقار الشئ فی موجوديته الی الانضمام والاتحاد بالموجود من قبيل المحمولات

---

(۱) كان فی الاصل الحقيق ۱۲ (۲) وكان فی الاصل فانا وصحح بعضهم طرفا ولعله يقع طرفا والله اعلم سواتی

بالحمل الاولی، ولا یخفی علیک ان هذا البیان کاف لتحلیل کلام الشیخ، وانما قلبنا الکلام عینا وشمالا ظهرا لبطن حتی لیقع لک الاحاطۃ بجوانب الکلام، وتعلم ان صحۃ هذہ الاحکام فی الوجود الحقیقی انما یبتنی علی صحۃ هذہ الاحکام فی الموجود علی کون الوجود اولی بهذہ الاحکام،

اما المقدمۃ الثالثۃ ۔ فبعد ان تعلم حقیقۃ الوجود الحقیقی وهلیۃ البسیطۃ ونسبتہ الی الموجود لسهل علیک التصدیق بها، او علمت ان الوجود الحقیقی هو منشاء انتزاع الموجود، والوجود الانتزاعی معیار الموجودیۃ فالاحکام الثابتۃ للموجود لیست هی فی الحقیقۃ الا للوجود الحقیقی، کما افاد الشیخ فی قولہ فاذا کان هذا حکم الموجود کان هو حکم الوجود الحقیقی بالاولی،

وایضا فکانک قد شعرت ان للموجود مفهوما وحقیقۃ اما مفهومہ فهو المشتق من الوجود المصدری الانتزاعی باعتبار اتصاف موصوفہ بہ فهو من جهۃ اعتبارہ مبدا لہ الذی منہ اشتق لفظہ لا یکون الا مفهوما انتزاعیا، فالاحکام الخارجیۃ التی اثبتناها فیما مر لا یمکن ان یکون لہ بهذا الاعتبار من کونہ صورۃ ذهنیۃ، فانہ ینافی کونہ امرا خارجیا، ومن کونہ مترتبا علی صدور الآثار، والنسبۃ الطرفیۃ الی الخارج فانہ ینافی کونہ مصدرا للآثار الخارجیۃ،

واما حقیقتہ فهی الحقیقۃ العینیۃ الطرفۃ من وجهین۔

احدهما ان الشئ یحصل فی الذهن فیجب ان لا ینفک عن ذاتہ ولوازمہ بالضرورۃ، وحینئذ ینسبب عنہ الموجود الخارجی ولا یترتب علیہ آثارہ ثم یوجد فی الخارج فیترتب علیہ تلک الآثار ویمتنع سلب الموجود عنہ، فلا بد ههنا من امر زائد غیر ماهیۃ ولوازمها علی العوارض المترتبۃ علیها المتفرعۃ علی الوجود لامتناع تخلف المعلول عن علتہ، ووجوب تقدم الموقوف علیہ علی الموقوف، وهذا الامر واجب ان یکون حقیقۃ عینیۃ صرفۃ وتکون طاردا للعدم بذاتہ متحققا بنفسہ لیس لہ ماهیۃ غیر التحقق یصح انفکاکها عنہ فی التعقل، فهو الوجود بالحقیقۃ، وغیرہ اذا تصف بانہ موجود فانما یوصف ما دام ملحوظا الاتحاد بہ، فغیرہ فی ذاتہ قابل للنفی والاثبات، وهو المرجح للاثبات، وکلما هو فی الخارج فهو تام التحصیل والتعین فیہ علی نهج کونہ فی الخارج فان کان فی الخارج بشرط شئ او بالانضمام بشئ او فی ضمن شئ کان متحصلا متعینا کذالک، سواء کان هذا التحصل مثل تشخص الجزئیات الحقیقیۃ المادیۃ اولا وان کان فی الخارج من جهۃ نفس ذاتہ فهو التحصیل من اجل ذاتہ، ویحق لما عداہ ان

یتحصل ویتعین بہ، واذا کان الشئ یسمی موجوداً مادام مقترنا بہذا الامر موصوفا بہ لعین ذاتہ کان ہو حقیقۃ الموجود وذاتہ، فان مرادنا بحقیقۃ الشئ ہو ہویتہ العینیۃ ومصداق مفہومہ الخارجی وہذا ما یفیدہ کلامہ فیما ذکر من قبل ما نقلناہ قریبًا بقولہ الاسماء المعقولۃ والمحسوسۃ مشترکۃ فی الوجود، وہو المعنی الذی بہ یفارق ہذہ الاشیاء المعدومۃ فانا قد نتصور المثلث مثلا ونعقل انہ لیس بموجود، وقد نتصورہ ونعقل انہ موجود ولابد ان المتصور الثانی یفارق المتصور الاول والذی بہ یفارقہ ہو الوجود وہو الذی یکون مبدأ للقابلیۃ والفاعلیۃ فی ہذہ الاشیاء۔ انتہی۔

ثم ذکر المہیات الخاصۃ۔ ثم ذکر بعد کلامہ "والحق ان ہناک وجودات خاصۃ نسمیہا بالمہیات محفوفۃ بین الوجودین اخرین احدہما الوجود الوحدانی المنبسط علی ہیاکل الموجودات وہو مقدم علی الوجودات الخاصۃ والوجودات الخاصۃ تنزلات لبعض عمومۃ حاصلۃ من انبائہ معلوم الانیۃ مجہول الکیفیۃ بینہ وبین المعلیات التی ہی شیون ہذا الوجود المنبسط والصور العلمیۃ وثانیہما الوجود المنتزع من ملاحظۃ الوجودات الخاصۃ اجمالاً" انتہی۔

ثم لا معنی ان یتوہم ہہنا جریان ہذا الدلیل فی ہذا الوجود ایضًا علی انہ لیس حقیقتہ عینیۃ صرفۃ اذ حالہ فی التعقل کحال المجہول المطلق والمعدوم المطلق، وکنہ الواجب وغیرہا، واجوبتہا مشہورۃ لاضرورۃ فی مقامنا ہذا الی ذکرہا۔

وثانیہما ان مما لا شبۃ فیہ کون الوجود الاثباتی المصدری امراً انتزاعیًا ولا ریب فی ان المنتزع منہ بہذا المعنی لیس زائدا فی الخارج علی الحقیقۃ لما مر ولانہ لو کان زائداً علیہا وکانت فی الخارج اثنینیتہ، کان الشئ فی الخارج مع قطع النظر عن ہذا المعنی، ولاشک ان نفس کون الشئ فی الخارج کافٍ فی موجودیتہ فیکون الشئ فی الخارج موجوداً مع قطع النظر عن کونہ موجوداً، ثم الکلام فی ہذا المعنی کالکلام فی السابق۔ فظہر ان المنتزع منہ للموجودات ہو ذات الشئ ثم بناءً علی ما حققوا من اتحاد العرض والعرضی لایکون للموجود اصلاً منتزعًا منہ سوی نفس الذات التی غیر عینہا فی الموجود ویفہم من لفظ الموجود فیکون الحقیقۃ العینیۃ فی نفس الامر ہی ذات الوجود، وبوجہ ثالث لک ان تتذکر ما مر من ان الموجود ہی الذات الکائنۃ فی الاعیان الی اخرہ۔ فتجربہ فی کل ذات فتعلم ان ذات الموجود ہو الامر المنبث فی الخارج۔ واذا کان کذالک فجمیع الاحکام والدلائل

المذكورة فى الموجود انما هى بالحقيقة للموجود الحقيقى، وباعتبار الوجود الحقيقى بل هذه الاحكام انما هى للوجود الحقيقى، وانما يوصف الموجود بها لاتحاده به وهذا معنى كون احكام الموجود احكاماً للوجود الحقيقى بالاولى ثم ان اشتهيت بعد هذا برهان هذه المقدمة قلنا هذه ثابتة من وجوه۔

احدها انه لو لم يصح توصيف لوجود الحقيقى بها، فاما ان لا يوجد لوجود الحقيقى فى ما يتصف بالموجود فى مرتبة اتصافه به او يوجد فيه لكن غير متصف بالاوصاف المذكورة، وكلاهما باطل فعدم اتصاف الوجود الحقيقى بهذه الاوصاف فى ما يتصف بالموجود باطل، اما بطلان الاول فلانه كل ما اتصف لشئ بالموجود وجب قيام مبداء اشتقاقه بالموصوف، لان الاتصاف امر يستدعى حصول مبداء الصفة فى الموصوف، وحصول مبداء الاشتقاق اما بنفسه ان كان امراً حقيقياً، او ثبوت منشأ انتزاعه فى الموصوف ان كان امراً اعتبارياً، ومبدأ الموجود وهو المعنى المصدرى ليس امراً حقيقياً فلا يكون قيامه الا من الباب الثانى، وكلما يكون منشأً للوجود المصدرى هو الوجود الحقيقى فكلما اتصف لشئ بالموجود فى مرتبة، وجب ثبوت لوجود الحقيقى فى الموصوف بالموجود فى تلك المرتبة واما بطلان الثانى، وهو ان يكون لوجود الحقيقى متحققاً فى جميع ما يتصف بالوجود لكن غير متصف بهذه الاحكام، فلانه حينئذٍ اما ان يكون عين الموصوفات بالوجود او زائداً عليها، فان كان عينها وهى موصوفة بالاحكام المذكورة كان موصوفاً بها البتة، وايضاً فاذا كان عين جميعها كانت له وحدة، والموجودات كثيرة فيكون سارياً فى الكثرة فيتصف بالاحكام المذكورة بالنسبة الى عوارضها تعيناً، وان كان زائداً على شئ منها فاما ان يكون انفكاك الموصوف بالوجود عنه فى الخارج صحيحاً اولا، والاول محال وخلف فان التقدير انه متحقق فى جميع ما يتصف بالوجود، والثانى يوجب ان يكون لاحدهما احتياج الى الاخر فى الموجودية البتة ولا يجوز ان يكونا معلولى علة واحدة، فان هذا الربط انما يوجب عدم انفكاك احد المتلازمين عن الآخر بمعنى ان يكون احدهما موجوداً والاخر معدوماً، واما ان يكون مع كونهما موجودين منفكاً احدهما عن الآخر فى الوجود فلا. فاذا ثبت احتياج احدهما الى الآخر فاما ان يحتاج الموصوف بالوجود الى الوجود الحقيقى او بالعكس، والثانى باطل فان المحتاج اليه يجب ان يكون مقدماً على المحتاج، والموصوف بالوجود يمتنع ان يكون مقدماً على الوجود الحقيقى، لان المقدم يستدعى ان يكون المتقدم فى مرتبة التقدم مقارناً بعدم التاخر فيلزم

خلو الموصوف بالوجود عن الوجود، وهذا انفكاك فی هذہ المرتبۃ وھو خلف، واما ان یکون الوجود الحقیقی مع الموصوف بالوجود اوقبلہ وکل مایکون مع شئ اومقدما علیہ لایکون محتاجا الی ذالک الشئ۔
ولا یتوھم ھھنا حدیث الجنس والفصل من ان الجنس متقدم علی الفصل ومحتاج الیہ عندھم۔ فان تقدمہ بالمھیۃ واحتیاجہ فی الوجود والتحصل فحینئذ یسوغ لنا ان نقول الفصل مقدم بحسب الخارج وجوداً وتحصلاً علی الجنس وفاعل لہ بمعنی ان التحصیل للفصل بذاتہ ولیس فی مرتبۃ لحاظ الفصل بشرط لا یحصل للجنس، ثم یعقل منہ حصۃ من معنی جنسی متحد بہ لبشرط شئ، ثم ینسب الیہ التحصیل والوجود ثانیاً ثم ملاحظۃ المعنی الجنسی مقدماً بالرتبۃ علی ھذہ الحصۃ المتحدۃ بالفصل فیحصل فی الذھن تقدم الجنس علی الفصل ونحن ھھنا قد ابطلنا تقدم الموصوف بالوجود علی الوجود الحقیقی اصلاً فیلزم ان یتعین الوجہ الثانی فیکون الموصوف بالوجود متحداً مع الوجود الحقیقی ومحتاجاً الیہ فیکون الوجود الحقیقی مقوماً لہ فی الخارج وتیصف بجمیع الاحکام المذکورۃ سابقاً وقد فرضناہ غیر متصف ھذا خلف ومنہ ینفطن ان الموصوف بالوجود یمتنع ان یکون مع الوجود الحقیقی ایضاً فی الخارج بحسب مرتبۃ من المراتب لان المعیۃ یقتضی طرفین متمایزین فیجب خلو الموصوف بالوجود عن الوجود الحقیقی بحسب ھذہ المرتبۃ الخارجیۃ فافھم۔

وثانیتھا ان نقول وقوع النسبۃ المذکورۃ فی الثانی وھو صحۃ توصیف الوجود الحقیقی فی الخارج بحسب مرتبۃ من المراتب لان المعیۃ تقتضی متمایزین فیجب الموصوف بالوجود بالاوصاف المذکورۃ علی تقدیر ای تقدیر واقعی اوممکن لوحظ للنسبۃ المذکورۃ فی المقدم وھی صحۃ توصیف الموجود بالاوصاف المذکورۃ، امان یکون واجباً اوممکناً اوممتنعاً علی سبیل الانفصال الحقیقی، والاخیران باطلان فتعین الاول وھو المطلوب

امافساد کونہ ممتنعاً سواء کان الامتناع لاجل امتناع وقوعہ فی نفسہ فان الممتنع فی نفسہ ممتنع علی جمیع التقادیر، فان الممکن فی ذاتہ قد یمتنع وقوعہ علی تقدیر التنافی بین التقدیرین مثلاً کما ان سواد زید وبیاضہ کلاھما ممکن بالذات، وقوع کل منھا علی تقدیر وقوع الآخر محال فظاھر بعد فھم الدعوی لایحتاج الی بسط الکلام، فان من الضروری ان العقل لا یحکم بامتناع ان یکون فی الخارج شئ واحد یقارنہ وینضم الیہ سائر الممکنات الخاصۃ من الطبائع والافراد ولا یوصف قبل الانضمام بہ الشئ

وبانه موجود فينتزع الوجود الانتزاعي منه بنظر حصول الشئ وترتب الآثار الخاصة بها بعد الانضمام به
وأما فساد كونه ممكنا فلانه لو كان ممكنا لم يلزم من فرض عدمه وقوعه محال اذ شان الممكن ذلك،
ولا يتوهم ورودها الى المعلول الممكن بالذات مع العلة الواجبة بالذات اذ وقوع عدمه على تقدير
وجود العلة محال وهذا لاينافي امكانه لذاته، واذا كان كذالك فلنفرض عدمه فيصدق حينئذ
الاتصال الجزى بين صحة توصيف الموجود وبين عدم صحة توصيف الوجود الحقيقي ويلزمه صحة
توصيف الموجود عدم صحة توصيف الوجود الحقيقي بنقائض الاحكام المذكورة لاستحالة خلو الواقع عن
النقيضين فيصدق قد يكون اذا كان توصيف الموجود بهذه الاحكام صحيحا كان توصيف الوجود الحقيقي
الذي هو مبدأ موجودية جميع الممكنات بنقائضها صحيحا، وكلما كان توصيف الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ
موجودية جميع الممكنات بها صحيحا كان توصيف الموجود بها صحيحا فقد يكون اذا كان توصيف الموجود
بهذه الاحكام صحيحا كان توصيفه بنقائضها صحيحا،
أما بيان الكبرى فلانك قد عرفت ان الموجود معناه ومفهومه ينفسخ الى ذات مبهمة وصفة
اعتبارية ونسبة بينهما وجميع هذا لا يصلح لان يثبت له حكم خارجي لانتفائه في الخارج فلا يوصف
به الا باعتبار امتزاجه العنواني مع امر خارجي فكل امر يتصف الامر الخارجي في نفسه يتصف
به ما تحد معه اتحادا عنوانيا فانه بهذا الاتحاد هو هو، وأما كذب النتيجة فلانه اجتماع النقيضين
ولا ينبغي ان نقول هذا جائز فان القضية جزئية فيجوز ان يقع المقدم في مادة على تقدير
ويقع الثاني في غير هذه المادة وهذا التقدير، فانا قد نبهناك في بيان الكبرى آنفا اى ان المراد
توصيف الموجود بهذه الاوصاف بحسب الخارج ومبدأ موجودية سائرها الوجود الحقيقي وذكرنا
اليك ان الاتصال الجزى بين توصيف الموجود وعدم توصيف الموجود الحقيقي انما هو في زمان
وقوع المقدم فالمحال لازم قطعا، ولك ان تكتفي ببعض ما ذكرنا فنقول لو لم يصح توصيف الوجود
الحقيقي بالاوصاف المذكورة مع صحة توصيف الموجود بها صدق قد يكون اذا صح توصيف
الموجود بصفات صح توصيف الوجود الحقيقي بنقائضها ثم نذهب ما شيا الى آخر ما ذكرنا.
وثالثها انه اذا صح توصيف الموجود بها كان الموجود هو المحكوم عليه في هذه القضية ومرادنا من
الموجود ههنا هو الوجود في الخارج وكانت هذه الاحكام هي اوصاف خارجية فان الوحدة الذاتية

صفة لنفس الذات وذات الموجود في الخارج هي الشئ في الخارج متوحد فيه وهكذا جميع الاحكام
فان المراد بالسريان في الكثرة هو في الافراد والاعيان الخارجية وكذا الاتصاف بالاوصاف
المتضادة انما هو بمثل السواد والبياض وسائر اشباهها والانحصار الموجودية فيه انما هو بحسب
ظرف الخارج وكذا ما بعدها. ثم انا اذا عقدنا من هذين الطرفين قضية لا بد ان لكل منها صورة
عقلية وكذا لا بد من ان لهذه الصورة وحدة وحقيقية بالامر الخارجي المعنون عنه مصححة
العنوانية حتى جزموا بان حصول الاشياء في الذهن بانفسها وانما الاختلاف في نحو الوجود
اصالة وظلية، ولاجرم ان الموضوع ملتفت اليه فاما ان يكون الالتفات الى الوجه الجامع
بين الصورة وذي الصورة الذي اتحادها مع الصورة وذي الصورة بالذات او اليه باعتبار
خصوص وجوده الذهني او الى الامر الخارجي الذي هو ذو الصورة ولا يكون الوجه الجامع الا
معنى آليا ملحوظا بالعرض فعلى الاحتمال الثاني لا يصح ان يحمل عليه الاحكام المذكورة اصلا
وانما يصح ان يحمل عليه المعقولات الثانية التي تلحقه باعتبار خصوص هذا النحو من الوجود على الاحتمالين
الاخيرين يكون هذا الحمل صحيحا ويكون صدق كل من الامرين مستلزما لصدق الاخر بل الحق
ان هنا وقوعا واحدا في الواقع هو مصداق كليهما معا ولا فرق بينهما الا في معنى القضية وصورتها
دون مطابقها ومرجعها ففي الاحتمال الاول يكون الموضوع من الامور الانتزاعية ويكون
قسما من المعقولات الثانية حيث لا يحاذي به امر في الخارج ويكون فيه ابهام التعين فان التعين
بالذات للهوية الخارجية وانما يكون للصورة الذهنية باعتبار الاشارة بها الى الهوية الخارجية
فاذا قطع النظر والملاحظة عنها صار مبهما كما صنعوا في عدم جعل الصورة الجسمية والخيالية
كلية يمتنع الاشارة الى مادة معينة عن ذالك دون الصورة العقلية لارتفاع المانع من هناك
وحينئذ سقط عنه خصوص نحو وجوده وصار اشارة الى ذات مبهمة كذائية لا الى هذه الذات
مثلا فهذا المعنى اذن مبهم وما في الخارج متعين فلا يكون الامر الخارجي بحذاء هذا الامر البتة
وباعتبار هذا صح حمله واتحاده الى ما اتحد معه في الخارج ويصير ارتباطه التقويمي او الحلولي
بشئ ارتباطا حمليا ذاتيا او عرضيا. وفي هذا القسم يتصف بالاحكام والاوصاف ايضا. وفي
الاحتمال الثالث يكون الموضوع من الامور الحقيقية ومن المعقولات الاولى حيث يحاذي

بها امر الخارجي بل يكاد ان يحكم فيه كانه على عين الهوية الخارجية وفيه تعين المبهم بالاعتبار السابق لتحقق الملاحظة والالتفات اليها وحينئذٍ ينظر الى خصوص نحو وجودها من الوجود بالقوة او بالفعل والناعتي والمنعوتي فتمتنع الحمل ويعود الحمل الذاتي والعرضي ربطاً تقويمياً او حلولياً مثلاً ويتصرف في الاحكام في هذه الاقسام ايضاً، اما هذا التصرف مرتفع الحمل لي التصرف السابق فيثبت فالاعتبار السابق هو اعتبار الجنس والفصل والعرض والاعتبار الثاني اعتبار المادة والصورة والعرض فباعتبار الاول يقال الجسم نام وبالاعتبار الثاني الجسم ليس بنفسه نامياً بل حل فيه النمو وبالاعتبار الاول يقال الفصل محصل للجنس وبالاعتبار الثاني الصورة حالة في المادة وتفطن من هذا حقيقة الانتزاع وتصرفات العقل من جعل الامر المتحقق بالعرض في محل على معنى ان الحمل بحيث يكون للعقل اثبات الوصف له محمولاً مستقلاً بالادراك وصفة ناعتاً ومفهوماً على حدةٍ فافهم ذالك .

وآذ علمت ذالك وصح ان كلما صح توصيف الموجود بها صح توصيف الوجود الحقيقي بها وبالعكس فان الموجود معنى كالجنس والوجود الحقيقي معنى كالمادة فتوصيف الموجود والوجود الحقيقي قضيتان متمايزتان مفهوماً متلازمتان بل متحدتان مصداقاً ويتم الكلام في قولٍ واحدٍ هو انه كلما في الخارج حقيقة عامة للكل متحدة بالكل قيومة للكل صح كل من القضيتين وان لم يكن حقيقة كذالك لم يصح واحد منهما ولاشك في اتصاف الوجود بها في قولنا الموجود كذا ،

فهذا تحقيق الحق في هذا المقام والله تعالى اعلم وعند هذا اتم الكلام في الدليل بصورته ومادته لكن لايذهب عليك ان كنت فطناً[1] انا لانتكلم في هذا المقام الا بما يرجع الى مفهوم الموجود والوجود الحقيقي وكونه منشاء للانتزاع او الى ما يفيده كلام الشيخ وسقنا في ذالك مقدمات اكثرها يكفي في اصل المطلوب، فاعلم انا انما التزمنا هذه النكت قبل ان يشرع الكلام في عين تفصيل مقالة الشيخ باستغنائه عن هذا التفصيل وكماله بنفسه وقبل ان يشرع الكلام بكمال وضوح الدعوى فكانها لايحتاج الا الى تفسير اطراف الدعوى وتصريف المطلب الواحد من وجوه عديدة حتى يتمكن مضمونها في النفس ولضمحل بظهوره الاشياء وقبل ان يكون

---

(۱) كان في الاصل "نعنا" كذا في نسخة الاسماعيليه ولايظهر منه مطلب والله اعلم ۱۲ سواتي

سوق الکلام علی وجہ تثبت[2] بہ الدعویٰ قبل تمامہ فیتضمن ھذا الوجہ الواحد علی وجوہ شتیٰ
وبعد الاحاطۃ بھذا لقد ثبت علی صاحب الفھم والتمیز ثبوتًا صریحًا ان الوجود الحقیقی شئ
واحد فی ذاتہ وحقیقتہ موجود متعین بنفسہ سارٍ فی الکثرۃ متصف فی الخارج بالاوصاف المتضادۃ
لیس فی الخارج والاعیان الا ھو قابل للتعین والظھور بالصور اللاحقۃ والمھیات والنسب
العارضۃ فی العقل والتقدیر بالقوۃ اولاً، و فی الخارج والاعیان بالفعل ثانیاً مقوم لحقائقھا العلمیۃ
بثبوت نسبۃ اتحادیۃ معلوم الانیۃ مجھولۃ الکیفیۃ یصرف استعداہ الذاتی لھویاتہا العینیۃ بحدوث
نسبۃ کذلک بینہ وبینھا عند تحقق الشروط وارتفاع الموانع فیصدر منہ اثارھا واحکامھا وھی مفتقرۃ
الیہ وھی لانضمامہ و فی وجودھا و ترتب الاثار المختصۃ بھا علیھا. فی مواطنھا. باطلۃ بدونہ
وھو المصوب والحمد للہ علی ذالک،

الوجہ الثانی لنا ان نفصل الکلام فنقول توجیہ المرام ھو ان الشیخ انما اورد الجسم مثالاً لکیفیۃ
تحقق الاوصاف المذکورۃ فی مذھب الوجودیۃ فی حقیقۃ من الحقائق الخارجیۃ فرفع بذالک توھم
استحالتھا مطلقاً، وللتمثل فوائد لا تحصی وقد وقع مثل ھذا التمثل فی مثل ھذا المقام من اکثر الشیوخ
کما قال الشیخ الاکبر فی الفصوص فی الفص الالیاسی فی تحقق وحدۃ العین مع کثرۃ الصور بعد
تحقق التصانیف بین النسب الکونیۃ واسماء الالوھیۃ ما صورتہ ومن ذالک قولہ "اُدْعُوْنِیْ
اَسْتَجِبْ لَکُمْ" وقال تعالیٰ "وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَۃَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ"
اذ لا یکون مجیبًا الا اذا کان من یدعوہ وان کان عین الداعی عین المجیب فلا خلاف فی اختلاف
الصور فھما صورتان بلا شک فتلک الصور کلھا کالاعضاء لزید فمعلوم ان زیدًا حقیقۃ
واحدۃ شخصیۃ وان یدہ لیست صورۃ رجلہ ولا رأسہ ولا عینہ ولا حاجبہ فھو الکثیر الواحد
الکثیر بالصور الواحد بالعین وکالانسان فانہ بالعین واحد بلا شک ولا شک ان عمروا ما ھو زید
ولا خالد ولا جعفر وان اشخاص ھذہ العین الواحدۃ لا تتناھی وجوداً فھو وان کان واحداً
بالعین فھو کثیر بالصور والاشخاص انتھی۔

ثم ذکر بعد تحول الالوھیۃ فی صورھا ثم شبھھا بالمرأت واختلاف صور الرائین فیھا۔

---

(۲) او یثبت ۱۲

وکما ذکر الشیخ المجدد فی المکتوب السابع والتسعین بعد المأتین من المجلدین الاول من مکاتیبه فی تحقق تباین الصفات للاحقه للمراتب المشابهه لتنزل الوجود الواحد۔ ما لفظه

(کلام الشیخ المجدد فی تمثیل الوجود)

اعلم ان احاطة الحق سبحانه بالاشیاء وسریانه فیها کاحاطة المجمل بالمفصل وسریانه فیه کالکلمة مثلاً ساریة فی جمیع اقسامها من الاسم والفعل والحرف، وکذا فی اقسام الاقسام من الماضی والمضارع والامر والنهی والمصدر واسم الفاعل والمفعول والمستثنی المتصل والمنقطع والحال والتمیز والثلاثی والرباعی والخماسی والحروف الجارة والناصبة والحروف المختصة بالافعال والحروف المختصة بالاسماء والحروف الداخلة علیهما الی غیر ذالك من الاقسام الحاصلة من التقسیمات الغیر المتناهیة، فهذه الاقسام کلها عین الکلمة بل هٰؤلاء اعتبارات مندرجة تحت الکلمة مازاد فی تفصیلها وتمیزها عن الکلمة وتمیز بعضها عن شئ الا اعتبار العقل، وفی الخارج لیست الا الکلمة، ولهذا صح الحمل ولکن لکل مرتبة بین المراتب اسم مختص هو بها، واحکام لا یوجد فی غیرها مثلاً الدال علی المعنی بالاستقلال مع الاقتران بالزمان فعل وبغیر الاقتران اسم وغیر الدال علی المعنی بالاستقلال حرف وکذ المقترن بالزمان الماضی فعل ماض وبالزمان الحال والاستقبال مضارع وما وجد فیه علتان من العلل التسع المشهورة فغیر منصرف والا منصرف، وحروف عملها الجر جارة، وحروف عملها النصب ناصبة، فاطلاق اسم مرتبة علی اخری واجراء احکام احداها علی الاخری کاطلاق الفعل الماضی علی المضارع والمنصرف علی غیر المنصرف والجارة علی الناصبة مع کون المراتب کلها لیست الا الکلمة، فاجراء احدهما علی الاخری ضلالة محضة وخروج عن الصراط السوی، فنقول والله سبحانه اعلم، ان لکل مرتبة من مراتب تنزل الوجود سبحانه اسماً مختصاً بها۔ واحکاماً لا توجد الا فیها، فالوجوب الذاتی والاستغناء الذاتی مختص بمرتبة الجمع والالوهیة۔ والامکان الذاتی والافتقار الذاتی مختص بمرتبة الکون والفرق، والمرتبة الاولی مرتبة الربوبیة والخالقیة، والمرتبة الثانیة مرتبة العبودیة والمخلوقیة، فلو اطلق اسامی احداهما علی الاخری واجری احکام مختصة بمرتبة علی المرتبة الاخری لکان زندقة محضه وکفراً محضاً، انتهی۔

(التمثیل فی کلام الامام ولی اللّٰہ وفائدتہ):

وانما خص شیخنا الجسم بالتمثیل لان الجسم اول الاوائل فی المادیات کما ان الوجود اول الاوائل مطلقًا، ولم یجعل ہذہ المقدمۃ جزء من الدلیل ثم ذکر لتقریب الکلام واستیضاح الغرض کون الوجود اولی بہذہ الاوصاف واولویتہ وکونہ اعم منہ واکثر اشتراکا واظہر فی کونہ محتاجًا الیہ الاشیاء فی الموجودیۃ، والدلیل انما ہو من قولہ "فاذا فہمت ہذا القدر فی الجسم فالموجود اولی۔

(تشریح الدلیل) وشرح الدلیل انہ لاشک ان الموجود لیس فی الخارج الا بما ہو، فہو المؤثر وہو التاثیر وہو الواجب اذا استغنی عن المؤثر وہو الممکن اذا افتقر الی المؤثر وہو الجوہر اذا قام لا فی موضوع وہو العرض اذا قام فی موضوع وہو الکم اذا قبل القسمۃ لذاتہ وہو الکیف اذا لم یقبلہا وہو المادی اذا قبل الاشارۃ الحسیۃ وہو المجرد اذا لم یقبلہا، ہو المرکب وہو البسیط وہو الفلک وہو العنصر وہو المحسوس اذا نالہ الحس وہو المعقول اذا لم ینلہ وہو الحادث اذا سبقہ العدم وہو القدیم اذا لم یسبقہ وہو الواحد وہو الکثیر الی غیر ذالک غیر ان الموجود لا یستحق اسمًا من ہذہ الاسماء الا بکیفیۃ خاصۃ او معنی خاص، واذا نظرنا الی تلک الکیفیات مع قطع النظر عن اقترانہا بالوجود، کانت معدومۃ ولم یصدر عنہا آثارہا، واذا انضم الیہا الوجود صارت موجودۃ وصدر عنہا اثارہا، والوجود بما ہو ہو موجود محل تلک الکیفیات والحامل لہا استعد لتلک المعانی قبل وجودہا الخارجی فی العقل والتقدیر ثم یکون الوجود ہو عین تلک الاشیاء عند الوجود الخارجی بہا، وتلک المعانی والصورۃ المتکثرۃ اعدام محضۃ ان لوحظ الیہا مع قطع النظر عن الوجود لم یکن لہا تحقق وکانت موہومۃ، وان لوحظ الیہا بضم ضمیمۃ ہی الوجود کانت ہی موجودۃ۔ فاذا صار الوجود جوہرًا تارۃ وعرضًا اخری فقد افضی بہ الاسباب اعنی الفاعل والمادۃ والصورۃ والغایۃ والآلات والشروط والمعدات وارتفاع الموانع مثلاً الی ان حدثت بین المعدوم الموہوم الذی ہو المعنی المستقل بالذات الذی لو انضم الی الوجود کان لا فی موضوع مسمی بالجوہر، والمعنی غیر المستقل الناعت الذی لو انضم الی الوجود کان فی موضوع المسمی بالعرض وبین الامر الحق المحقق الذی ہو الوجود الکائن فی الاعیان نسبۃ اتحادیۃ معلومۃ الانیۃ مجہولۃ الکیفیۃ بہا اتصف ذالک المعدوم بالوجود، فان اقتضی الفاعل واستعد القابل صورۃ

عرضیۃ کان الوجود بھذا الاقتضاء وھذا الاستعداد عرضاً وان اقتضی لفاعل واستعد لفا بل صورۃ جوھریۃ کان الوجود بھذا الاقتضاء وھذا الاستعداد جوھراً ومعنی وجود الجوھر والعرض حینئذٍ ارتباط المعدوم بالموجود بحیث یصح لہ اشتقاق الاسم من الوجود والوجود بما ھو موجود موجودیتہ وکونہ فی الخارج ھو نفسہ بنفسہ لا بغیرہ وموجودیتہ ما سواہ بہ وکان الوجود بما ھو عاماً محتملاً لصور کثیرۃ فاذا صار جوھراً مثلاً وتلبس باحکام الجوھر من القیام الذاتی وغیرہ فقد تعین بتعین خاصٍ وبرز فی بعض صورۃ المحتملۃ فیقال عند ذالک تعین الوجود وظھر فی مظھر خاص وھو الجوھر فھذا کلہ کلام صحیح لا یتمکن عاقل من انکارہ اللھم الا مناقشات لفظیۃ ترجع الی الوضع والعرف لاعبرۃ بھا فی مقام تحقیق الحقائق فمن مشھورات المحققین ان الحقائق لاتقیض من العرفیات وان خالج شئ من ذالک فی صدر احدٍ فلا باس ان یسلک فی رفع ھذا الخلجان مسلک التنبیہ والتنویر،

فنقول اما قولنا لیس فی الخارج الا الوجود فلان معنی کون الشئ موجوداً فی الخارج ھو الکون والحصول فکلما کان حاصلاً فیہ فھو الموجود فیہ فیصح الحصر ضرورۃً۔ واما قولنا ھو المؤثر الخ فذالک لازم لطریق العکس الی ان قضایا مرمرتیۃ الصدق مثل المؤثر موجود والاثر موجود والواجب موجود والممکن موجود الخ فان کل ھذہ ینعکس الی ان الموجود کذا، وایضاً فان کلامنا فی الفلک والعنصر وفی غیرھا الموجودۃ فلایکون المعدوم فی الخارج شیئاً من ذالک علی تقدیر من یقول بثبوتھا ایضاً فیصح الحصر بالنسبۃ الی المعدوم الذی ھو نقیض الموجود، واما تقیدنا لبعض ھذہ المفھومات بالظروف والصفات فلان ھذہ المعانی لوازم المحمولات المذکورۃ فلایکون الوجود متصفاً بھذہ المحمولات الا عند التلبس بھذہ الاوصاف والا لزم انفکاک الملزوم عن اللوازم واما قولنا غیر ان الموجود الخ فذالک لان الوجود لو اقتضی ھذہ الاسماء بما ھو موجود من غیر ان یتلبس بکیفیۃٍ خاصۃٍ ومعنی مخصوصٍ لکان کل موجود کذالک وھذا یستلزم اجتماع المنافیات ومفاسد لا تحصی واما قولنا اذا نظرنا الی تلک الکیفیات الخ فلانہ اذا رفع الموجودیۃ عن شئ کیف یمکن اثبات الموجودیۃ لہ وصدور الاثار الخارجیۃ منہ وھل ھذا الا تھافت واما قولنا واذا انضم الخ فظاھر انہ لیس معنی الموجودیۃ الا ثبوت الوجود للشئ وھذا المعنی ھو مصدر

الاثار، واما قولنا والموجود بما هو موجود الخ فبيانہ انا اذا علمنا وجود معلول جزمنا بوجود علتہ ویکون ھذا الوجود للعلة متعیناً عندنا من حیث اقتضائہ الاثر المعلوم تشخصہ، ثم نتردد ھل ھذہ العلة الواجبة بالذات، وجود محض قائم بذاتہ، او مھیة اخری مثلاً وھی ممکنة، ثم ھل ھی جوھر او عرض، ثم ھل ھی مجردة او مادیة فھھنا قدر من المفھوم بہ یسمی الشئ موجوداً، اوھذا القدر ثابت فی الترددات باسرھا لایتبدل ولھذا القدر جملة من الاحکام اللازمة ھی بینة الثبوت لہ، مثل الکون فی الخارج والاتصاف بالوجود المصدر الاثباتی، وصلاحیة لمبدئیة[1] الاثار وثبوت ھذا القدر من الاحکام لہ مع قطع النظر عن المعانی والکیفیات الزائدة من اجل ذاتہ، وقدر آخر من المفھوم بہ یسمی الشئ باسم خاص من الاسماء التی مرت، ثم لیستتبع ھذا القدر جملة من الاحکام ھی تختلف باختلاف الخصوصیات لیس فی تلک الخصوصیات شئ من معنی الکون والحصول، وانما ھی معان آخر مثل الافتقار والاستغناء عن الموثر، والاستقلال والناعتیة وقبول الاشارة وعدمہ، وان تفرعت علی القدر الاول والوقوع فی ظرف الخارج ومایساوقہ من الاحکام، لاجرم یتصف القدر الاول بالذات، فالقدر الثانی یکون معنی لاحقا بہ، والقدر الاول صالح ومستعد للاقتران بجمیع ھذہ المعانی، ثم اذا اعتبرت متحدہ باحدھا لم یکن ھناک موجودان معنی ووجوداً بل امر واحد ان شئت قلت ھو المعنی والامر الاول ھو عین موجودیتہ لاموجودیة لشئ لہ، ولیس فی الخارج تعدد، ولکن فی العقل یمیز بین الوجود واللاوجود وھذا تعبیر اھل النظر، وان شئت قلت ھو وجود مقترن بمعنی من المعانی وھو تعبیر الوجودیة من الصوفیة وقس علی ھذا القانون شان مجموع الخصوصیات والمعانی جمعاً وفرادی بالنسبة الی القدر الواقعی فی تمام العالم فھذہ الصلاحیة وھذان القدران وھذا الاتحاد ھو المقصود من ھذا الکلام فافھم، واما قولنا تلک المعانی والصور الخ فلان تلک المعانی والخصوصیات لو لم یکن اعداماً فی ذواتھا لزم کون الشئ موجوداً مرتین اولاً بنفسہ وثانیاً بالموجودیة، ولزم ان یمتنع انفکاک الموجودیة فی الخارج عن الشئ عند تعقلہ، ولزم ان یکون معنی قولنا الجسم جسم عین قولنا موجود، وھذا باطل، وھو لا یتوقف علی تصور الجسم مثلاً بالکنہ بل علی تصور کنہ الجسم وذاتہ ولو مقترناً بالعوارض والوجوہ من غیر تفصیل الذاتیات

---

[1] وفی نسخة لبدیتہ؟

والاجزاء، وهذا التصور ايضًا اعم من ان یکون بالحصول فی الذهن او بالتفات الذهن الیه
وان شئت قلت یلزم ان یکون صدق قولنا الجسم جسم هو صدق قولنا الجسم موجود واما
قولنا وان لوحظ الیها الخ فظاهر، وعلی هذه الاصول تتفرع ماذکرنا باجمعه فان العلل لاتؤثر
الافی وجود الشئ لافی ذات الشئ ولافی الوجود المطلق وانما تؤثر فی ان مفهومًا یکون ویحصل
فی الخارج فیترتب علیه بانضمام هذا الامر الزائد آثاره والمعنی الذی عبرناعنه بالضمیمة معنی
واحد مشترک وانما یختلف الخصوصیات لاجل اختلاف الاسباب والمراد بالاسباب
مایتوقف حصول الشئ علیه وکذالک قولنا ومعنی وجود الجوهر والعرض الخ فان معنی
الحمل هو الاتحاد بین المتغائرین ذهنا فی الخارج ولما کان احد الطرفین ههنا الوجود فی الخارج
ولیس الحمل حملًا اولیًا ولامن قبیل الذاتیات، حمل وجب ان یکون الطرف الآخر هوا للاموجود
بحسب سنخ الذات، واما قولنا بحیث یصح له الخ فهذه حیثیة تقییدیة تحرز بها من الاوصاف
الانتزاعیة للمهیات الموجودة فانها وان صدق فیها ان لها وجودًا هو ارتباط المعدوم بالموجود
الا انه بحیث لایصح به اشتقاق الاسم من الوجود له فلایقال هی موجودة، والفرق بین الربطین
ان الموجود قد یطلق ویراد به حقیقة الموجود والمعنی الحاصل بالمصدر للموجودیة وهذا کما یقال
الضاحک عرض للانسان مغایر له بالحقیقة وکمایقال اربع للعدد المعین، وهذا المعنی
لایجوز الا ان یکون الحقیقة واحدة، وقد یطلق ویراد به ما تحد بهذا المعنی اتحاد هو هو هو
لسائر المهیات، وهذا کما یقال الانسان ضاحک والنسوة اربع، فالاوصاف الانضمامیة لها مع موصوفاتها
جمیعا ارتباط بالموجود بالمعنی الاول فیصح حینئذ اطلاق الموجود علیها بالمعنی الثانی، والاوصاف
الانتزاعیة لایکون لها هذا الربط بالمعنی الاول بل بالمعنی الثانی الذی هو موصوفها. فلایصح اطلاق
لفظ الموجود علیها، ومعنی الوجود اما نفس التحقق والتقرر او تحقق الشئ وتقرره فلاینسب هذا
المعنی بالاشتقاق الا الی احدی الذاتین المذکورتین، واما قولنا والموجود بما هو موجود موجودیته
وکونه فی الخارج الخ فهذا من اجلی البدیهیات فان الکلام انما هو فی الهیئة الخارجیة، ومعیار
الموجودیة فلاجرم هی نفس الموجودیة، ونسبة کل شئ بانه ذو وجود الیها. واما قولنا وکان الموجود
بما هو موجود عامًا الخ فبیانه انا اذا قسمنا مفهومًا الی اقسام ای مفهوم کان فلامحالة نحن

ندرک ھنا فی المقسم ھیئۃ متحصلۃ فی ذاتھا صالحۃ لان تکون ضمیمۃ لخصوصیات الاقسام مبھمۃ باعتبار التعین والظھور اللاحق لھا فی مرتبۃ الاقسام، وان ھذہ الھیئۃ بعینھا متحققۃ فی جمیع الاقسام والا لم یکن مقسما مشترکا - وندرک لامحالۃ ان المقسم بعد التقسیم ھو عین الاقسام، وغیر خصوصیۃ کل قسم، والا لزم تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ مثلا اذا قسمنا المعلوم والمفھوم الی شئ ندرک ھھنا معنی متمیزا متحصلا یصح بہ تفرقۃ شئ من غیرہ بالقوۃ ای اذا یحصل الشئ فی الذھن، وکذا اذا قسمنا الممکن العام الی اقسامہ فانا ندرک ھناک معنی عدمیا ھو سلب ضرورۃ احدی النسبتین وندرک ذاتا موضوعلہ بالطبع صالح لتعلق نسبۃ الوجود والعدم الیھا متعلقۃ بھذا المعنی العدمی فھذا شان اعم المفھومات فما ظنک بغیرہ، ثم ان کان ھذا المقسم امرا خارجیا وھیئۃ خارجیۃ، وجب ان یکون تحصلھا بنفسھا فی الخارج وانضمامھا الی الاقسام ایضا فی الخارج والافلا، فھذہ الاحکام من لوازم معنی التقسیم، ثم اذا فھمت ھذا المعنی فاعلم ان تقسیم الوجود الی اقسامہ مستوجبا لجمیع الموجودات بدیھی الصحۃ وان لم یکن من تفصیلہ فبا لضرورۃ بینھا معنی واحد عام محتمل لصور کثیرۃ. فاذا صار متعینا بتعین من التعینات، وتلبس بالاحکام المتفرعۃ علی ھذا التقسیم فظاھر انہ تعین بتعین خاص وبرز فی بعض الصور المحتملۃ فصح اذن ان یقال تعین الوجود وظھر فی مظھر خاص وھذا وجہ صحۃ ھذا الکلام بین الاجمال والتفصیل -

(توضیح معنی الوجود) ثم نقول اذا صحت ھذہ القضایا بالضرورۃ والبرھان فلنبحث عن موضوع ھذہ القضیۃ ما معناہ وحقیقتہ، فاعلم ان الموجود معناہ ما اتصف بالوجود، والوجود لاشک انہ صفۃ انتزاعیۃ، وذا لان ھذا القدر الناعت القائم بالموصوف المشتق منہ ھذا اللفظ لیس عین الذات فی الذھن بل معنی زائد علیھا بالاتفاق من اھل النظر، وفی الخارج لیس لہ انضمام مع الموصوف، لان معنی الصفۃ الانضمامیۃ ما یکون لکل من الموصوف والصفۃ وجود فی الخارج فی نفسھا، ولیس فی الخارج للموصوف وجود سوی ھذا الوجود الذی ھو صفۃ ضرورۃ حتی یقوم ھذا الوجود بہ، وایضا فانا نعلم ان ضرورۃ توصیف الشئ بالوجود لیصح بمجرد حصول نسبۃ لہ بالخارج فھو معیار الموجودیۃ بالمعنی المصدری. ویفھم من قولنا ھو موجود ع وفی الخارج

معنی واحد، او فہو من المصادر والمعانی المصدریۃ معانی انتزاعیۃ والغرض ان الوجود معنی انتزاعیۃ البتۃ لا نعنی ان لہ معنی ہو عرض من الاعراض کما ہو عند المتکلمین، فان لہ مقاما آخر، و یظہر فی ذالک المقام ان ہذا المعنی العرضی مستلزم لثبوت الوجود الحقیقی ان الصفۃ الانتزاعیۃ یستدعی منتزعا منہ ومنشاء الانتزاع، والمنتزع منہ لہذہ الصفۃ ظاہر ان موصوفہ من سائر المہیات التی ہی فی الخارج، ومنشاء انتزاع ہو الجہۃ الخارجیۃ التی باعتبارہا یقع الانتزاع، وہذا المعنی قد یکون عین المنتزع منہ کما فی الامکان، وقد یکون امراً زائداً وظاہر ان ہذا المعنی لیس عین المہیۃ فی جوہرہا۔ فلا جرم یکون زائداً علیہا، وایضاً فالامر الموصوف بالوجود من المہیات الخاصۃ لیس متصفاً بہذہ الاحکام ضرورۃً، فیکون ہذا المنشاء زائداً علی المہیۃ ثم نبحث عن ہذہ المنشاء للانتزاع الزائد علی خصوصیات المہیات، ہل ہو موجود فی الخارج ام لا، وبعبارۃ اخریٰ ہل لہذہ الصفۃ الانتزاعیۃ سوی الخصوصیات منشاء انتزاع فی الخارج او ہی بمنزلۃ انیاب الاغوال من قبیل الاختراعیات، لاشک ان بداہۃ العقل حاکمۃ بثبوت المنشاء لہ فانہ لو لم یکن لہ منشاء کان توصیفہ بانہ موجود ای ذو وجود کتوصیف ذالک الشئ بانہ معدوم اذ لیس لکلیہما مطابق اصلاً کتوصیف الانسان بانہ ذو عشرۃ رؤس، فان مناط صدق القضیۃ بحسب ظرفٍ ان یکون المحمول ثابتاً للموضوع فی ذالک الظرف سواء کان بنفسہ او بامر آخر لہ اتحاد فی الحقیقۃ بالمحمول بالضرورۃ فان لم یکن بازاء المحمول فی الخارج شئ کان توصیف الموضوع بہ فی الخارج کذباً محضاً، وہذا من اشد الضروریات۔ ثم نقول المنتزع لیس بموصوف بہذہ الاحکام ضرورۃ، فالموصوف الذی ہو المنشاء للانتزاع ہو الوجود الحقیقی۔

(تلخیص الدلیل) ملخص الدلیل ہو ان قولنا الموجود لیس فی الخارج الا ہو، صادق، والموجود الذی ہو کذا، الوجود الحقیقی، فقولنا الوجود الحقیقی لیس فی الخارج الا ہو الخ صادق وقولنا الموجود الموصوف الذی بہذہ الاحکام ہو الوجود الحقیقی، لان الموجود اما ان یراد بہ المنتزع منہ من المہیات الخاصۃ او المنشاء لانتزاع، والاولان باطلان، فتعین الثالث وفیہ المطلوب۔ ولکن الشیخ ترک ابطال الاحتمال الثانی لشدۃ ظہورہ فان توصیف المہیات الخاصۃ بہذہ الاوصاف صریح البطلان۔

(بحث آخر فی تنویر معنی الوجود وحل الاشکال)

وههنا بحث آخر وهو ان غاية ما يلزم من وجوب ثبوت منشاء الانتزاع لامر المنتزع هو ان يكون موضوعه اى المنتزع منه بحيث يصح للعقل اعتبار صفة ناعتة ومفهوم مستقل عنه ولا يجب ان يكون منشاء الانتزاع وجود محقق مستقل كما هو شان سائر الانتزاعيات۔

قلنا ان نقول منشاء انتزاع الوجود ليس من قبيل الاختراعيات بل امر موجود على حيثية وجهة لاحقة للموصوف مثل الكون فى الخارج فمصداق الوجود هو عين ذات الشئ فى ظرف والمعنى الزائد على نفس الحقيقة هو هذه الاضافة لا غير او نقول منشاء الانتزاع هو الارتباط بالفاعل فلا يلزم من ذالك ثبوت امر متحقق بالذات فى الموصوف هو المسمى بالوجود الحقيقى ذو احكام واوصاف خارجية هذا

وحل هذا البحث هو انا كما نعلم بالضرورة انحصار الشئ فى الموجود والمعدوم فكذالك نعلم بالضرورة ان مبداء التفرقة بين الموجود والمعدوم امر خارجى وهو وجود وموجود فان انضمام المعدوم لا يوجب وجوداً بالضرورة الذهنية بين الوجود وان كانت امراً انتزاعياً فمستندها ومطابقها موجود فى الخارج البتة۔

وبوجه آخر نقول الامر الزائد على المهية الذى يعبر عنه بالوجود والكون فى الخارج ان كان امراً موجوداً حقيقة فهو المطلوب وان لم يكن موجوداً كان امرا اعتبارياً فهذا الامر الاعتبارى اما ان يكون من قبيل النسب اولا على الاول يجب ان يكون له متعلق اذ الاضافة لا يعقل ولا يتحقق بدون الطرفين فهى متاخرة فى وجودها من وجود الطرفين فيلزم تقدم الشئ على نفسه ثم يلزم ان لا يكون الطرف الثانى خارجاً فى الاعيان عن الموصوف فانا نعلم ضرورة ان تعقل موجودية الشئ لا يتوقف على تعقل الفاعل والامر الآخر خارج عنه فان كان المبداء للوجود فاعلاً فيجب ان يكون هو او فيضه واثره الذى هو المبداء القريب للموجودية متحداً فى الخارج مع الموصوف بالوجود وان كان مادة او امراً قائماً من الموصوف مقام الجوهر من العرض فاتحاده بالموصوف اظهر وعلى الثانى يلزم مفاسد متعددة فان الامر الاعتبارى موجوديته بالنظر الى الموصوف به ولا شك ان موجوديته اى مفهوم فرض انما هى بالنظر الى الوجود فلو كان الوجود امراً اعتبارياً كان هو ليس له موجودية فى ذاته وكان له موجودية

فی ذاته؛ وایضا یلزم الدور لتوقف المهیة فی صیرورتها عیناً من الاعیان علی هذا الامر، وتوقف هذا الامر علی کون الهیئة عیناً من الاعیان

وایضا فالمعنی الزائد علی الموصوف لذی لیس امراً حقیقیا، لاشک انه لایتصور توارد الانتفاء والثبوت علیه الابالنظر الی امر حقیقی مع ان الشئ قد یکون موجوداً وقد یکون معدوماً، فیجب ان یکون هنا امر حقیقی بالنظر الیه یتوارد الانتفاء والثبوت، فیکون من قبیل النسب وقد مر بیانها. وانما قلنا ان الامر الاعتباری لایتصور توارد الانتفاء والثبوت علیه الابالنظر الی امر حقیقی لان الامر الاعتباری لیس مستقلاً فی نفسه فلیس له امکان الموجودیة بنفسه بل غایته قبوله للوجود لغیره وبالنظر الی غیره، فالعلة المرجحة لهذ المعنی ای الثبوت او الانتفاء للموصوف اما ان یکون الذات الموصوفة به فقط او مع امر آخر، فعلی الاول یمتنع تعاقب هذین المعنیین علیه، فان الذات بما هی تلک لم یتغیر فی حالتی ثبوت هذا المعنی وانتفائه، فیجب ان یکون معلوله ومقتضاه ایضا غیر متعین، وعلی الثانی ان کان هذا الغیر امراً حقیقیاً فذاک، وان کان امراً اعتباریاً کان ثبوته وانتفائه بالنظر الی موصوفه البتة

وبوجه آخر مامعنی الاعیان والخارج فی قولکم منشاء انتزاع الوجود هو نفس الذات الکائنة فی الاعیان والخارج والمعنی الزائد هو هذه الاضافة لاغیر ان اردتم بالخارج خارج الذهن فذالک یوجب ان الخارج ظرف موجود، فان انتفی الصرف لایوصف بالخروج والدخول، ثم معنی الحصول فیه یجب ان یکون قیام امر حقیقی هو الحصول بالموصوف ویکون الظرفیة مجازیة، ویجب ان یکون مناط هذه النسبة امراً هو موجود غیر نفس المهیته التی لیست فی تلک المرتبة موجودةً ولا معدومةً. وان اردتم بالوجود الاصلی لزم ان یکون هذا الامر ظرفاً واقعاً بنسبة الاشیاء الیه بالحصول فیه والارتباط به وهو مبداء لموجودیتها. وهو الضمیمة وهذا عین اثبات الوجود الحقیقی۔

(تحقیق المقام) والحقیق فی هذا المقام ان تعلم۔

اولاً ان ههنا طرفین احدهما الخارج وهو طرف المنتزع منه فقط، وفیه حصول الشئ مقترنا بالعوارض الخارجیة، وهو الوجود الاصلی وانما یعلم بالعرض لابالذات وثانیهما الذهن وهو طرف المنتزع، وفیه حصول الشئ مقترناً بالعوارض الذهنیة، وهو الوجود الظلی وهو العلم والمعلوم بالعلم الحضوری، وههنا طرف ثالث، وهو طرف نفس الامر وفیه حصول نفس الشئ من حیث

مرتبۂ ذاتہ اے من حیث ہی ہی، وھو المعدوم بالعلم الحصولی بالذات و اما الطرف الرابع المسمیٰ بالملاحظۃ ولیس فیہ حصول بالحقیقۃ وانما ھو توجہ وقصد الی شئ فتعلقہ بالکل سواء ولیس لشئ فیہ اقتران بالعوارض وجوبًا،

ونعلم ثانیًا ان الصورۃ الذھنیۃ والامر المنتزع وان خالف الامر المنتزع منہ والعین الخارجی فی صفۃ الاصالۃ والظلیۃ والاستقلال وعدمہ لابد من اتحاد معہ فی جوھر الذات وکنہ الحقیقۃ

ونعلم ثالثًا ان القدر المشترک بین الھویۃ الخارجیۃ والصورۃ الذھنیۃ یجب ان یکون امرا اعتباریًا، اولیس عین الھویۃ الخارجیۃ بالضرورۃ۔ ولایتوھم ان یکون الوجود الاصلی بما اصل لازم لمھیۃ الشئ اوجزء اذ ارسالہ[1] الثبوت الانفکاک بینھما فی ظرف الذھن، ولاھو جزھا، ضرورۃ انطباقہ علیھا واتحادہ معھا فی الخارج وماذالک الاشان الامور الاعتباریۃ فحدس،

رابعًا الی ان الامر المعقول المسمی بالوجود، والامور المعقولۃ المسماۃ بالمھیات تشھد الوجدان السلیم علیھما عند المراجعۃ الیھما والملاحظۃ لھما ان الامر الثانی لایکتفی فی توصیفہ بالموجودیۃ نفس ذاتہ بل لابد من اعتبار زیادۃ ھی الاصالۃ فی التحقیق، وھی القوۃ التی بھا تصدر الاثار ولیس شئ من ھذین الامرین داخلًا فی وجود المھیۃ، ویکفی فی موصوفیتہ بالموجودیۃ انضمام ھذین الوصفین ولحوقھما بنفس ھذا الامر الاعتباری من غیر تغیر وتبدل فیہ فلایکون للاصالۃ فی الخارج الا التحقق، ولایکون الخصوصیات الخارجیۃ المحسوسۃ والمرتبۃ علیھا الا نفس المھیۃ ویکون ھذہ النسبۃ الانضمامیۃ ھی نفس معنی الحصول فی ظرف، فالموصوف بالحاصلیۃ ھی المھیۃ باعتبار زیادۃ امر اعتباری، ولکن لابد لھذا الامر الاعتباری من متعلق، وھذا القدر من الثبوت کافٍ لانتظام القضیۃ المخزونۃ بھا عند کافۃ العقلاء من أن حقائق الاشیاء ثابتۃ وان الامر الاول باعتبار القدر المشترک بین الوجودین ایضًا کذالک فھو[2] منہ من المھیات، بل ھو اصف[3] المھیات، واما الامر الملحوظ فی الخارج علی انہ حقیقۃ خارجیۃ محضۃ، ونفس اصالۃ ووقوع فممتنع حصولہ بالعلم الحصولی علی الحقیقۃ فی الذھن، وانما العلم بہ لاجتلاء المدارک ظاھرًا وباطنًا لکمال بروزہ وظھورہ۔ وھذا الامر ھو الضمیمۃ وھو الوجود الحقیقی، ومنشاء الانتزاع

---

(۱) کذا فی الاصل ۱۲ (۲) کذا فی الاصل ولعل ھو مھیۃ ۱۲ (۳) کذا فی الاصل ۱۲ سواتی

للموجود المصدری، وهو النور الاول والحق الاتم الواجب المتحقق بذاته والبحر المحیط بافق الواقع، واما ورسماء[۲] او المراءة لاعیان الاشیاء ظهورا وتحقیقا، ولا ینافش ههنا باختلاف مراتب هذه الصفات فلیس هذا مقام تفصیل وتفتیش۔

خامسا بان منشاء انتزاع الوجود المصدری یجب ان یکون امرا موجودا محققا مستقلا ومتوحدا للمهیة وان لم یجب هذا فی سائر الامور الانتزاعیة فکما ان المهیة واحدة بحسب الحس، متحد معها مفهومات کثیرة بحسب الحقائق مختلفة باعتبار الجهات العقلیة بعضها واجبات للمهیة وبعضها جائزات لها، وبعضها غیر قارة، وبعضها منقسمة وبعضها غیر منقسمة الی غیر ذالک فکذا لک ذات الوجود الحقیقی واحدة بحسب الواقع ویتحد معها الحقائق الخارجیة کلها بحسب الحس، متخالفة بالجهات الحسیة والحقائق، ولا یلزم من ذالک اتحاد الحقائق اصلا کما ان الوجود الاثباتی من العوارض التحلیلیة للمهیة کذالک المهیة من العوارض التحلیلیة للوجود الحقیقی فافهم۔

(بحث آخر در تحقیق وجود)

وههنا بحث آخر وهو انه لم لا یجوز ان یکون منشاء انتزاع الوجود امرا وجودا لکن یکون عرضا قائما بالمهیة۔ والجواب عنه ظاهر بما سقنا الکلام حیث ابطلنا بوجوه کثیرة کون الوجود عرضا قائما بالمهیة مثل قیام السواد بالجسم علی ان یکون لکل منهما عین ممتاز بالذات فی الخارج عن صاحبه وان اتحدا اشارة، وقد وعدنا تحقیق هذا القول وتحقیق ثبوت الوجود الحقیقی وجوبا علی هذا التقدیر حوالة ما ذکرناه فیما بعد فاصبر وانتظر،

(وبعبارة اخری) ولهذا الوجه عبارة اخری بان نقول لاشک ان لنا قضایا صادقة خارجیة موضوعها الوجود محمولها المهیات الخارجیة باسرها، وقضایا خارجیة صادقة متعاکسة کلا وکلی فی الطرفین موضوعها المهیات ومحمولها الوجود، فیجب بالنظر الی القضایا الثانیة ان یکون معلوم الوجود الانتزاعی بجمیع الاشیاء لان صدق القضیة انما یکون بثبوت مبداء المحمول للموضوع ومبداء المحمول ههنا صفة انتزاعیة لیس لها بنفسها عین فی الخارج، فیجب اشتراک الکل فی هذا المفهوم، ویجب بالنظر الی القضایا الاولی ثبوت منشاء الانتزاع فی الخارج واتصافه

---

(۲) کذا فی الاصل ولعله اثار اسماء ۱۲ سواتی

بجمیع المہیات ضرورة صدق ہذہ الاحکام وعدم اتصاف المہیات بخصوصہا، وباعتبار الامر المشترک فی خصوصیاتہا الذی لہ البطلان الذاتی بہذہ الاحکام فلیس الا لاتصاف منشاء الانتزاع بہا۔ واللہ اعلم ولا یضرنا جریان ہذا الدلیل فی غیر الوجود من الامور العامة وغیرہا، اذ عند التفصیل یظہر احد الامرین، اما صحة اتصاف المنتزع منہ بہذہ الاوصاف او ثبوت حقیقة مشترکة، ولا یضرنا ذالک اذ یصح عندنا ان یکون الوجود المطلق باعتبار شان من الشیون النسبیة او الحقیقیة فی ظرف من الظروف متصفا بالصفات المتنافیة وساریًا فیہا "وکل الصید فی جوف الفراء" واما الامکان العام والمعلومیة والمہیة فیما یظن اعم من الوجود المطلق، فالاول معنی سلبی ومنشاء انتزاعہ نسبة مفہوم ما الی الوجود المطلق انتسابًا غیر اکید ایجابًا او سلبًا، والثانی معنی منشاء انتزاعہ شیون الوجود المطلق باعتبار امکان حصولہا فی الذہن الذی ہو من تنزلات الوجود المطلق، والثالث صفة اعتباریة نفسیة منشاء انتزاعہا شان عام جامع للتنزلات العلمیة والعینیة للوجود المطلق وقس علی ہذا فتدبر

الوجہ الثالث نقول الشیخ ذکر مذہب الوجودیة بطریق الدعوی اولاً ثم صححہ بطریق الاستدلال ثانیاً فعلینا ان نحرر الدعوی اولًا، ثم نحرر الدلیل بالتطبیق علی الدعوی ثانیا، فنقول اما تلخیص المدعی فیستفاد من قولہ وہو شئی قائم بنفسہ الی آخرہ، وہو ان الوجود المنبسط علی ہیا کل الموجودات قائم بنفسہ مقوم لغیرہ لیس متعینًا فی نفسہ بتعین خاص تشخصی، ولا مختصًا بنوع من الاثار الخاصة المعلومة عند الناس، ولہ تنزلات علمًا وعینًا بہا یصیر متعینا ومختصًا، وبہ یتلبس بالشیون والاعتبارات فی نفسہ بحسبہا تصیر حقائق ممکنات، ولہ ظہور فی تلک الحقائق بحدوث نسب لہ معہا فی الخارج عند تحقق الشروط وارتفاع الموانع بہا یترتب علیہ الآثار المختصة بتلک الحقائق وبحسبہا تصیر وجودات الممکنات،

اما تحریر الدلیل فہو ان نقول من الضرب الاول من الشکل الاول، الامر المسمی بالوجود المنبسط والجود الحقیقی امر بہ موجودیة الاشیاء وکل امر بہ موجودیة الاشیاء فہو بالنسبة الیہا قائم بنفسہ مقوم لغیرہ لیس متعینا بتشخص خاص من تشخصات تلک الاشیاء، ولا مختصا باثر خاص من الاثار الخارجیة لشئی منہا ولہ تنزلات خاصة علمیة وخارجیة بحسبہا تصیر حقائقہا، ولہ ظہور فی تلک الحقائق بحدوث نسب لہ معہا فی الخارج عند تحقق شروطہا وارتفاع

مواقعها بحسبها تصير وجودانها اے بان موجودیتها و یترتب آثارها. ینتج ان الوجود المنبسط قائم بنفسه مقوم لغیره الی آخر الاوصاف وهو المطلوب،

(تشریح الدلیل) ولنشتغل الآن بشرح هذا الدلیل وتطبیق کلام الشیخ وتوجیهه علی هذه الوجه فنقول انك قد سمعت الدعوی فاعلم انه قد تحقق عند المحققین ان مصداق القضیة انما هو ذات الموضوع اما بنفسه فقط، او بامر زائد معتبر معه من صفاته الحقیقیة والنسبیة وان مدار القضیة ومنشاءها فی الاتصاف بالبداهة والنظریة هو الوصف العنوانی للموضوع ویختلف نحو اثبات القضایا باختلاف مفهوم الموضوع فیها، وان مدار القضیة ومناطها فی ورود الایجاب والسلب هو المحمول، وفی المدعا ههنا موضوع، وله وجه به یحصل تصوره ومحمولات مرجعها الی ست محمولات، فلابد اذا من تبیین کل منها. ثم من مطلب وسط یکون المحمولات بینة الثبوت له، ویکون هو بین الثبوت للموضوع المتصور من الوجه المذکور، ونحن نشیر الی کل ذالك بجمیع الکلام السابق واللاحق من تلك الرسالة الشریفة، فاما تصویر الموضوع بالوجه المذکور حاله، فقد وقع فی قوله ثم الموجود معناه ما اتصف بالوجود الخ، والوجود لا شك انه صفة انتزاعیة فلنبحث عن هذه الصفة الانتزاعیة هل لها منشاء انتزاع فی الخارج او هی بمنزلة انیاب الاغوال، لاشبهة ان بداهة العقل یحکم بالاول ویمنع الاحتمال الثانی، وقد وقع قبل هذا ایضاً فی قوله الاسماء المعقولة والمحسوسة مشترکة فی الوجود، وهو المعنی الذی به یفارق هذه الاشیاء المعدوم، فانا قد نتصور المثلث ونعقل انه لیس بموجود، وقد نتصوره ونعقل انه موجود، ولا بد ان المتصور الثانی یفارق المتصور الاول، والذی به یفارقه هو الوجود وهو الذی یکون مبداء للقابلیة والفاعلیة فی هذه الاشیاء، وحاصله ان الوجود بالمعنی المصدری الذی هو مفهوم واحد ثبوتی انتزاعی بدیهی التصور ناشٍ عن ملاحظة هذه الحقائق الخارجیة جمعاً وفرادی من حیث صدور الآثار عنها بالفعل لحاظاً اجمالیاً به یتمیز الاشیاء عن العدم الصرف من غیر التفات الی تمیز حقیقة بخصوصها من غیرها مقول بالاشتراك المعنوی علی جمیع الحقائق لابد له بالضرورة من منشاء الانتزاع مطابق له فی معناه وشموله فیکون شیئاً واحداً بوحدة ما شخصیة اونوعیة اوجنسیة، الا انه فی حد ذاته لیس مبهم التحصیل اصلاً، ویکون عین الثبوت والتحقق فی حد

ذاتہ من غیر اعتبار ضمیمۃ موصوفا بہذا المعنی المصدری من اجل صرف ذاتہ حاضراً علی جمیع المدارک بنفسہ مبداء لصدور جمیع الاثار بالفعل فی ہذہ الاشیاء المعلومۃ بالحس والعقل، وجود اتہا وصدور الاثار منہا علی اختلاف انواع الاثار وجہاتہا ساریًا فی جمیع الاشیاء بکلہ فی کلہا من غیر تجزٍ وتبعضٍ، ویظہر لک من ہذا التضویر امور یجب علیک التفطن ببعضہا

الاول ان الوجود المنبسط الذی ہو موضوع ہذہ القضیۃ موجود وذالک من وجوہ،

احدہا انک اذا عرفت ان معنی الموجود ہو ما اتصف بالوجود، وعلمت ان الوجود المنبسط المسمی بالوجود الحقیقی ہو مطابق ہذا المعنی المصدری ومنشاءہ ومقومہ، فیکون اتصافہ بالوجود بالاولی فیکون ہو موجودا بالاولی۔

ثانیہما انک اذا عرفت ان انتزاع الموجودیۃ من الشئ انما یکون بملاحظۃ مصدریتہ للآثار الخارجیۃ، ومن اشد البدیہیات ان مصدریتہ الاثار الخارجیۃ من الآثار الخارجیۃ بل امہا واصلہا، فلاجرم یکون الامر الذی ہو مصدر الآثار الخارجیۃ منتزعا منہ للموجودیۃ فیکون موجوداً البتتہ۔

وثالثہا ان الآثار موجودۃ بالفعل البتتہ، ولیس اسنادہا الی المہیات فقط لان المہیۃ من حیث ہی ہی لایقتضی الآثار بالفعل، وان لم یتخلف عنہا فی ظرف اصلاً، وقد ثبت التخلف فی حالۃ العدم الخارجی ولو کان مع الوجود فی الذہن، فلابد لہا من مبداء موجود سوی المہیۃ لامتناع وقوع الاثر من غیر مقتضی لہ فیما یترتب علیہ الاثر ووجوب تقدم وجود المبداء علی وجود الاثر بالضرورۃ وقد علمت ان ہذا مبداء ہو المعنی بالوجود الحقیقی فیکون موجوداً بالاولی واثبات الوجود المنبسط علی ہذا الوجہ احد ما یتم بہ تحقق القضیۃ المطلوبۃ۔

والثانی ان الوجود المنبسط امر بہ موجودیۃ الاشیاء، وہو مبداء موجودیتہا، ومعنی کون الاشیاء موجودۃ لیس انہ علۃ فاعلیۃ فقط للاشیاء بل معنی ذالک ان انتزاع الموجودیۃ من الاشیاء انما ہو بالنظر الیہ ہو المطابق لہذا الحکم وہو المتحد بالاشیاء المتحققہ وہو الامر الخارجی الذی بہ یدرک الشئ، ویحس ذا ہویۃ فی الخارج وہو تحقق الاشیاء وتقررہا فی الاعیان وذالک من وجوہ۔

اَحدہا انک اذا علمت ان الموجود معناہ ما اتصف بالوجود، ومصداق لفظة ما الموصولة ہی المہیات فہی المنتزعة عنہا الوجود المصدری، وعرفت ان لابد للمہیة فی صحة ہذا الانتزاع منہا، وصدق توصیفہا بہذہ الصفة الانتزاعیة من منشاء للانتزاع، فلاجرم یکون احتیاج المہیات الیہ فی الموجودیة فیکون ہوامرا بہ موجودیتہا۔

وثانیہا انہ قد عرفت ان منشاء انتزاع الوجود فہوالتحقق والجود بالحقیقة، فکلما یوصف بالوجود من غیرہ من الاشیاء فیجب ان یکون توصیفہ بالنظر الیہ والی ارتباط ہذہ الغیریة فیکون موجودیة الاشیاء بہ لضرورة امتناع تعدد الحقیقة فی مرتبة ذاتہا وصرافة کنہہا۔

وثالثہا انک اذا عرفت ان الوجود الانتزاعی انما ینشاء من ملاحظة الاشیاء من حیث تمیزہا عن العدم البحت فیکون الاشیاء فی طرد العدم مخلوطة بہ ضرورة فیکون موجودیة الاشیاء کلہا بالنظر الیہ وبالانضمام بہ، ولنجعل ہذا الامر اللازم للوجود البین الثبوت لہ بالنظر الی الاشیاء وسطاً، لان الربط الاول الواقع بین الاشیاء والوجود ہو ہذا الربط بالحقیقة فجمیع الاحکام التفصیلیة اللاحقة للوجود بالنظر الیہا تکون متفرعة علیہ۔

والثالث انا لما ذکرنا ان منشاء انتزاع الوجود الانتزاعی المسمی بالوجود الحقیقی شئ واحد، ولایزاحم کثرة الموجودات وحدتہ، وان تحققہ وسریانہ فی الموجودات کلہا بکلہ من غیر تجزٍ وانقسامٍ فللفطن اللقن ان یتحدس منہ الی ان اتصاف الوجود الحقیقی بالاوصاف الامکانیة، وتلبسہ بہا فی ضمن اتصافہ وتلبسہ بحقائق ہی مبادی خصوصیات تلک الصفات من الصفات المحمودة والمذمومة شرعاً وعقلاً لیس علی نحو اتصاف تلک الحقائق بتلک الاوصاف، وارتباط تلک الصفات بالوجود الحقیقی لیس من قبیل ارتباطہا بتلک الحقائق فاتخذ انت ہذہ النکتة اسوةً فی دفع الایرادات الواردة علی التوحید الوجودی مما یلزم من الحلول والنسبة المعیة واثبات النقائض فی المبداء الحق سبحانہ تبارک وتعالیٰ حتی یحین لک ماذکرناہ من ہذا المقام فی موضعہ بعدہ مفصلاً واجزم انہ کما ان افاضة الشر لیس بشر بالنسبة الی المفیض، فکذالک تقویم الشر لیس بشر بالنسبة الی القیوم القدیم، وانما الشر ہو الفعال الموصوف بما یخالف نظم طبعہ بسبب التلبس الحلولی بہ، واین ہذا فی الوجود

الحق الصرف بالنسبة الى المهيات الباطلة فی ذاتها القاصرة عن حیز اطلاقه المستنیرة بالنور الضعیف المسمی بالوجود الناعتی عاریته من فیضه فافهم، وبعد هذا التصویر فقد ثبت التوحید الوجودی، وانما تصدینا فی مابعد هذا لکلام لاثبات الاحکام المذکورة من کلام شیخنا مفصلا۔

(بحث عنوان الموضوع)

واما بیان عنوان الموضوع فالشیخ صرح من اوصافه بخمسة منها وسائر البواقی مما ذکرناه متفرعة علیها

العنوان الاول فی تمهیده لتمام البحث فی الاخذ من راس القول والابتداء بالمبادی الاولیة التعقل وهو انه المعنی الذی به تفارق الاشیاء المعدوم، وهذا اجلی البدیهات عند الدراکة، بل هذا لوجه مقوم للصور التصدیقیة حتی قیل کما ان الواجب قیوم للهویات الممکنات، کذالک حقیقة الایجاب والسلب وتقابلهما قیوم لسائر التصدیقات، والوجود باعتبار هذا التقابل هو الذی یخص بقیود فیحدث مفهومات ضروریة التعقل کالعلم بمعنی حضور الشیٔ عند المدرک. والجهل بمعنی غیبته عنه وامثال ذالک

والعنوان الثانی تفسیره بانه الذی یکون مبداء للفاعلیة والقابلیة فی هذه الاشیاء والمراد به القوة البسیطة الساریة فی الاعیان المعتبرة قبل خصوصیات المهیات بالوجوب والامکان والجوهریة والعرضیة وماتحتها المفیدة لترتب الاثار واعتبار الموجودات باثارها فی الخارج، وهذا المعنی هو الفارق بین الوجود الاصلی والظلی والموجب لتوجه النفس الی الوجود من حیث کونه فی الخارج ان مما ینبه للنفس ولاهو التاثر والتاثیر ولذالک یکون انکشافه فی التوحید الفعلی للمترجهین بجمیع الهمة الی الامر المجرد الوحدانی البسیط اسبق، وهذا الوصف هو الرابط بین اجزاء العالم بالعلیة والمعلولیة ثم من البین انا اذا عرفنا الوجود بانه مبداء سائر الاثار الخارجیة من الفاعلیة والقابلیة فانما ذالک رسم لاتحدید، ولاشبهة ان الخواص التی ترسم بها العرضیات خارجة عن معرفاتها ومتاخرة عنها فسلبها عن مرتبة ذات صحیح البتة فالمبدئیة زائدة علی ذاته، ولکن خروجها وزیادتها عن شیٔ لایستلزم خروج معرفها وزیادته علیه فمن توهم ان الوجود زائد علی الانیة الاولی، لایصح اثبات الموجودیة بها فی مرتبة ذاتها، لانه اما بمعنی الکون والحصول فی ظرف او بمعنی مبداء ترتب الاثار وکل منهما متضمن نسبة هی خارجة عن الذات فالموجودیة لایکون للشیٔ الا باعتبار هذه النسبة، فانه بعد الکلام علی الحصر لایخفی ان اطلاق الموجودیة باعتبار النسبة

انما یکون اذا کانت النسبۃ ذاتیۃ للوجود ولیس کذالک فافہم۔

العنوان الثالث ہو انہ الوجود المنبسط علی ہیاکل الموجودات، ذکرہ فی تقریر الدعوی وقبلہ فی بیان تحقق الممکن بالوجودین بزیادۃ الوحدانی، وفیہ افادۃ لاطلاقہ وشمولہ وتاثر القیود السفلیۃ مع ما یلحقہا عن ذیلہ واشارۃ الی قیومیتہ بسنخ الاعیان وذالک لان الہیکل یستعمل فی معان والمناسب منہا فی ہذا المحل ہو معنی الصورۃ والشبح فیفید دلالۃ التزامیۃ واشعار بانہ معنی صور الموجودات وحقیقتہا وان الموجودات قوالب الحقیقۃ المنبثۃ وہی روحہا ومقومہا، وہذا العنوان ہو المشیر الی سر التوحید الوجودی من کیفیۃ ارتباط الحق بالخلق والخلق بالحق، وظہور المخلوق فی مرأۃ الحق بقیومیتہ وظہور الحق بصور الخلق وفی مرأتہم بالانبساط النوری علی اعیانہا وہو بہذا العنوان متمیز عن الجزئی ما یعتبر فیہ الانحیاز عن غیرہ، ولیس فی الوجود من حیث انبساطہ تمیز عن غیر بل اتحاد معہ وتلبس بہ، ومتمیز عن الکلی من حیث ان فیہ ابہاما ولیسیتۃ فہو لیس منشا علی الہیاکل، بل مندرجا فی ضمنہا، وان کان توصیفہ بالجزئیۃ بالنظر الی تقررہ وتحصلہ فی ذاتہ وبالکلیۃ بالنظر الی احاطتہ ومقولیتہ علی الکل جمعا، وفرادی صحیحا وفیہ کفایۃ لدفع ما یورد علیہ مما یتفرع علی کونہ کلیا طبعیا وعلی کونہ جزئیا من امتناع اتحادہ مع الاشیاء ونحوہ،

العنوان الرابع انہ الوجود الحقیقی ذکرہ فی آخر الدلیل وقبلہ ایضا فی الکلام المتقدم، وفیہ اعلام بان موجودیتہ بنفسہ ولاجل ذاتہ، فہو عین التحقق والتقرر، وہذا القدر مما یکفی لاثبات وجودہ، فان ضرورۃ العقل حاکمۃ بان التحقق فی نفسہ ابعد الاشیاء من البطلان والانتفاء، ولا یرد علیہ حال الوجود الانتزاعی من انہ مع کونہ عین معنی الکون والحصول فاقد الذات فی الخارج وذالک لانہ لیس کونہ تحققا وثبوتا فی حد مفہومہ من اجل ذاتہ بالنظر الیہ فقط، بل بالنظر الی غیرہ، فانہ معنی ناعتی وانتزاعی، انما تجوہر حقیقتہ تجوہر طبعی وظلی وانحیاز حقیقتہ، انما ہو علی انہ امر بغیرہ فغایتہ مرئی امرہ انہ یطرد العدم عن حقیقۃ ہو بہا اذا وصفت بہ، اما الوجود الحقیقی فانہ حقیقۃ استقلالیۃ منعوتیۃ وتحققہ لنفسہ لا لغیرہ مما یکون موجودیتہ بہ، وتذکر فی ہذا صنیعہم فی المعقولات حیث قالوا انما

منشاء الادراك العقلی هو وجود الصورة مجردة لواحق المادة، فان كانت جوهراً كان وجودها لنفسها، وكانت معقولة لنفسها، وعالمة نفسها، وان كانت عرضاً كان وجودها لغيرها فكانت معقولة بغيرها لا لنفسها وكانت غير عالمة بنفسها بل علة الانكشاف لغيرها، وفی المحسوسات حيث ادعوا ان الجوهر الفرد اذا كان متحيزاً بالذات كانت تميزجهاته موجباً للانقسام فی الجهات القائمة به، وجهة النقطة حيث لم يكن متحيزةً بالذات كانت بدايةً ونهايةً بنفسها لامتدادات الجهات فلم يكن جهاتها موجبة للانقسام،

(خلاصة القول) وخلاصة الكلام انه لاشك ان الوجود طارد للعدم، ولكن الوجود قد يكون وجودا لنفسه بنفسه، وهو الوجود الحقيقی فيكون ما سواه موجوداً به، وقد يكون وجودا لغيره لا بنفسه وهو الوجود الناعتی فيكون غيره مقومه، وقد يكون وجود شئ بشئ وهو الوجود الرابطی، ويعتری العدم ايضاً علی هذه الوجودات الثلثة، فالوجودان الاخيران يطردان العدمين المقابلين لهما فقط، والوجود المطلق الحقيقی الاول يطرد العدم مطلقاً، من اجل تمامه بذاته فيطرد كل عدم عن نفسه بنفسه وعن غيره بالارتباط به والانتساب له فاعرف۔

(اشكال) ومن هذا يندفع اشكال آخر تقريره ان استحالة ورود العدم علی الوجود انما يقتضی برفع العدم عنه علی معنی ان يبقی من الوجود قدر ثابت يقوم به العدم قيام العرض بالمحل وليس ذالك معنی معدومية الوجود فان كان يظن مثل هذا فی غيره من المهيات كما قالوا الانسان فی حد ذاته هو انسان وهو حيوان وناطق وليس بموجود ولا معدوم وانما يتصف بهما باعتبار انضمامهما اليه علی سبيل الانفصال فی الواقع، بل معناه اما انتفاء هذا المعنی عن اصله فی ظرف كالخارج مثلاً واما ارتفاعه من ذات كائنة فيه فمصداق عدم الوجود ليس ذات الوجود والمنتفية مع كونها وجودا بل خلو المحل عن هوية يسمی بالوجود مثلاً فافهم

(رفع اشكال) وتقرير الدفع ان الوجود الحقيقی فی حد ذاته ليس هو ثبوت شئ فی نفسه او ثبوت شئ لشئ بل حقيقته نفس الثبوت فی نفسه من كل وجه، فكيف يمكن تطرق العدم ای عدم كان اليه، وهل هذا الا سلب ذات لشئ او مقتضی ذاته عنه، وهذا هو المحال المحض فافهم۔

العنوان الخامس انه منشأ لانتزاع الوجود الانتزاعی اورده فی آخر الدلیل وقد علمت ان الوجود الحقیقی لغایة ظهوره واحاطته وشدة صرافته وبساطته، یکل عین البصیرة عن التحدق فیه وانما یعرف بصورته واحکامه واقرب الاحکام الیه ما شاکله فی اصل المعنی الثبوتی ومغائره فی صفة الاستقلال فی الخارج وعدمه فهو وجه یوصل الی خصوصیة ذات ذی الوجه، ولذالک کان رسمه فی اکثر اللغات مما علمناها اسمه وکاد ان یصدق فی هذا العنوان احتمالهم فی تجویز ان یوصل رسما الی الکنه بان یکون للخاصة علاقة ذاتیة مع ما هی خاصة له یوجب حصول کنهه عند حصولها ولذالک تری اکثر الاحکام التی هی من ادق النظریات من مباحث الالهیات عند من یعرف منبع الکون ومفیضه لغیر هذا الوجه احکاما ظاهرة عند من یعرفه بهذا الوجه وهذه الدقیقة هی التی طرحت اکثر المؤنات من القائلین بالتوحید الوجودی، وغایة التفتیش والغور واستدامة الفکر والنظر فی هذه الدقیقة یبدیان حفایا لاتنال الامن قبلها، وکیف والوجود اصل المفهومات واشملها، حتی قیل الوجود خیر محض، والعدم شر محض، وانه بسیط صرف ولاضد له ولاشبه، فهل یناسب الحقیقة المطلقة مبداء المبادی واول الاوائل معدنها الخیر ومفیض الوجود وجماع الفضل والشرف الواحد الحق المحیط بالکل والاحد المطلق معری عن الکل غیر مناسبة، ولذالک تری الفیلسوف اباعلی بالغ فی مدحته طریقه فی اثبات الواجب وصفاته وافعاله وفیضان الکون منه باستدلال بحال الوجود وادعی انها طریقة الصدیقین وقد قال بعضهم ان الجهل بمسئلة الوجود یوجب الجهل باصول المعارف لانه اصلها وهذه العنوانات الخمس وان ذکره الشیخ متفرقا فلا ینبغی للناظر فی کلامه ان یغفل عنها فانه انما ترک الاحکام التفصیلیة للوجود للتصریح بالوسط لثبوت تلک الاحکام اعتمادا علیها۔

قوله واصل این ست که در امثال این مسائل که در آنها حال معتبر است نه قال خوض وفکر بر اہیں ودلائل تضییع عمر عزیز وصرف وقت شریف فیما لایعنی است۔

اقول این اصل بے اصل مبنائے مفاسد فاسد است بچند وجہ۔

وجہ اول آنکہ این مسئلہ وامثال او را از ان قبیل شمردن کہ در آن ہا حال معتبر است نہ قال

مطلقاً غیر صحیح است، بلکہ اعتبار حال درین مسائل بجہت وصول است بحقیقت امر، نہ بجہت تحصیل علم است بحقیقت امر، و قال نیز در آنہا معتبر است، اما بجہت تحصیل علم بحقیقت امر و بجہت وسیلہ گشتن برائے تحصیل حال، و مثالش علم اخلاق و علم فقہ است کہ وصول بحقیقت اخلاق بدون تحصیل ملکات فاضلہ و دفع رذائل متصور نیست و تحصیل و تدوین علم اخلاق و معرفت اخلاق صالحہ از فاسدہ و سیاسات نافعہ از ضارہ بہ قیل و قال و بحث و سوال حاصل ہست، و از ہر دو جانب انفکاک واقع می شود، چنانچہ از حضرت شیخ ابوسعید ابن ابوالخیرؒ منقول است کہ چون حکیم ابو علی بن سینا از مجلس الیشان بر آمد یاران پرسیدند کہ حضرت این را چہ قسم دیدند؟ فرمودند "این مرد اخلاق ندارد"۔ این سخن رفتہ رفتہ بحکیم رسید، وے رسالہ در علم اخلاق ترتیب دادہ نزد شیخؒ فرستاد، شیخؒ در جواب فرمود کہ من گفتم کہ اخلاق ندارد نہ گفتم کہ اخلاق نداند و ہمچنین وصول بحقیقت فقہ بدون امتثال سائر انواع عبادات و تلبس بجمیع اصناف معاملات متحقق نمی شود، و علم بمسائل فقہ از مدارسہ و مکالمہ میسر است، و فضل فقیہ مکتفی بر فرائض و سنن رواتب بر عابد جاہل در احادیث معروف و مشہور، غایت ما فی الباب آنکہ جمع بین الامرین کمال اتم است، و اکتفا بر یکے نیز بفضیلے معتبر است، و شبہ نیست در آنکہ ہمچنانکہ وصول بحقیقت این مسائل مقصود است، علم بحقیقت آنہا نیز مطلوب و معتبر است، و مجموع علم و حال اگرچہ از یکے افضل است، تا وقتیکہ حال میسر آید علم را فرو گذاشتن خسران و وبال است، بلکہ اعراض از معرفت این چنین مسائل شریفہ و مطالب عمدہ تضییع عمر شریف فیما لا یعنی خواہد بود، علی انہ قد مر ان ہذہ المسئلۃ من العقائد الدینیۃ و قد اعتنی بہا اماثل اہل السنۃ والجماعۃ و تصحیح العقائد الدینیۃ مقدم علی العمل والحال باجماع اصحاب الکمال، قال الشیخ المجددؒ فی بعض مکاتیبہ " کار این است کہ اولاً تصحیح عقائد بر وفق آراء علماء اہل سنت و جماعت کہ فرقہ ناجیہ اند باید کرد، و ثانیاً علم و عمل بمقتضائے احکام فقہیہ لازم باید ساخت، بعد از تحصیل این دو جناح اعتقادی و عملی قصد طیران عالم قدس باید نمود، کار این است و غیر ازین ہمہ ہیچ" انتہی،

و با وجود اینکہ علم وسیلہ حال است فضائل و مناقبے[1] کہ علی الاستقلال دارد بر ذی فہم پوشیدہ نیست، و چون علم و معرفت این مسئلہ نیز از مہمات است قیل و قال در تحقیق آن نیز معتبر است۔

وجہ ثانی آنکہ قال را عام داشتہ است از آنکہ بطریق رد و انکار باشد یا لغو و ہذیان یا تصدیق و اذعان

---

(۱) و فی نسخۃ منافعے ۱۲

یا تدقیق وایقان، بقرینہ آنکہ مقابل لفظ حال کردہ و مذہب نظر عقل را بر آن تفریع نمودہ، و این نیز باصل صریح است، زیرا کہ آنچہ مذموم تواند بود، دو وجہ اول است نہ دو وجہ آخر،

شیخ اکبرؒ در فتوحات و فصوص وغیر آن، و شیخ کبیرؒ در مفتاح الغیب وجز آن مکرر می فرمایند کہ کلام ما یا با عارف محقق است یا با مومن مسلم، مسائلش آنکہ اذعان اجمالی در مسائلے کہ تحقیق آن در غایت صعوبت است مثل جبر و اختیار و حقیقت روح در حق جمہور ناس حکم شہود دارد، و اثبات آن بنظر عقل بوجہے کہ مخالف نصوص نیفتد عین محمود، قال الشیخ صدر الدین القونویؒ فی رسالتہ الہادیۃ، "اعلم ان للعلم ثلث درجات فی مراتب کمالہ علم الیقین وعین الیقین وحق الیقین ولکل مرتبۃ قوم، تلک المرتبۃ غایتہم ومنتہی ترقیہم، فمن کانت ہمتہ عالیۃ فہو یطلب الترقی الٰی درجات الکمال العلمی الذی ینطت بہ السعادۃ باتفاق من ذوی العقول والشرائع لاسیما العلم المتعلق باللہ تعالیٰ، ثم باشرف لوازم ذاتہ" انتہی۔ قال بعض الحکماء المتاخرین بعد کلام ویستفاد من ہذا الکلام ترک الانکار والجحود بمقامہ ترتبلغہ وتومن بہ ایمان تصدیق فیکون لک من حیث انک مومن نصیب منہ، وان لم یکن ما آمنت بہ صفتک کما انک اذا آمنت بالنبوۃ کان ذالک نصیبا منہا وان لم تکن نبیا" انتہی۔ کلامہ۔

وجہ ثالث آنکہ خوض در امثال این مسائل را بدلائل و براہین مذموم دانستہ وحالانکہ این معنی از احکام مرتبہ حق الیقین است، قال الشیخ صدر الدین القونویؒ فی رسالتہ الہادیۃ "وکذالک یجب علی الفائز بمقام عین الیقین بعد تعدی درجۃ علم الیقین ان یروم الانتہاء الی حق الیقین الذی من جملۃ احکامہ طلب الجمع بین ما نتیجۃ البرہان وبین ما یثمرہ العیان" انتہی۔ و این خوض تائید است کشف را بعقل زیرا کہ عقل از اعظم حجج الٰہی است، و تا کشف مؤید بعقل ونقل نشود اعتماد بر صحت آن حاصل نیاید، "اخرج البیہقی فی شعب الایمان عن ابی ہریرۃؓ انہ قال لما خلق اللہ العقل قال لہ قم فقام ثم قال لہ ادبر فادبر، ثم قال لہ اقبل فاقبل ثم قال لہ اقعد فقعد، ثم قال لہ ما خلقت خلقا ہو خیر منک ولا افضل منک ولا احسن منک، بک آخذ وبک اعطی وبک اعرف، وبک اعاتب، وبک الثواب، وعلیک العقاب" پس کدام مسئلہ دقیق تر از معرفت سر ربوبیت است کہ آنرا حوالہ بر عقل کردہ اند و عقل را بر جمیع مخلوقات ترجیح دادہ، "ربنا لا تزغ

قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ"۔

وجہ رابع آنکہ ہرگاہ تائید آنچہ خاصہ بوحی ثابت است از اسرار معاد و بعض صفات مانند سمع و بصر و کلام وہم مقصود ازان حال است مانند ملاحظہ عظمت برائے کسب حال خشیت و ملاحظہ قرب برائے ترک معصیت و مانند آن این تائید ہم در کلام الٰہی وہم در احادیث نبوی وہم در تصانیف علما واقع شدہ و ایضاح آن بہ تمثیلات وارد گشتہ بنا بر افہام عقول و تسکین قلوب باوجود آنکہ نقل از عقل بعد فہم معنی در ثبوت خصوصیت مضمون مستغنی است، پس کشف کہ تِلو وحی است و باین قوت از عقل مستغنی نیست چگونہ تائید در العقل انکار توان کرد و مذموم توان دانست، لہذا اصحاب توغل و قوت عقلیات تائید این مسئلہ بعقل نمودہ اند، قال بعض حکماء الاسلام ؒ "ایاك ان تظن بفطانتك البتراء من ان مقاصد الصوفیۃ واصطلاحاتھم خالیۃ عن البرھان، من قبیل التخیلات الشعریۃ حاشاھم عن ذالك، وعدم تطبیق کلامھم علی القوانین الحکمۃ البرھانیۃ ناش عن قصور الناظرین وقلۃ شعورھم بھا"۔

وجہ خامس آنکہ در مراتب عقول جودۃً ورداۃً تمیز نکردہ و خوض رالعقل مطلقاً مذموم دانستہ، وحالانکہ خوض درین امور بعقل عامی و عقل فلسفی کہ منور بنور نبوت و ولایت نشدہ البتہ ممنوع است زیرا کہ مفضی می شود بانکار حق و جہل مرکب واما العقل منور پس ہرگز ممنوع نیست بلکہ بغایت مستحسن و ممدوح است،

(تشریح معنی عقل) تفصیل این کلام آن است کہ لفظ عقل اما بالاشتراک واما بالحقیقۃ والمجاز اطلاق کردہ می شود بر چند معنی،

اول قوی است مر نفس ناطقہ را کہ بہ سبب آن ادراک معقولات واقع می شود و باین معنی عقل البتہ خوض در جمیع علوم می شود زیرا کہ ہر علم قائم است بنفس ناطقہ و حاصل است مر قوت او را۔

ومعنی دوم عقلے کہ از مزاولت محسوسات حاصل می شود مثل عقل عوام، یا از مقدمات چند کہ مخترع و مستعمل قاصرین فلاسفہ اند مثل معقولیان خام این زمانہ، باین معنی خوض بعقل چہ در امور کشف و چہ در امور شرع مذموم است، بجہت قصور از ادراک آن مطالب عالیہ و کثرت غلط در مقدمات آن

لہ الصدر الشیرازی فی الاسفار ۱۲

و بے خبری از مبادی آن وہمین عقل ست کہ مولوی جامیؒ در دور فاخرہ بآن اشارہ کردہ کہ فوق عقل وجوہ بسیار از ادراک است کہ نسبت عقل بآن وجوہ نسبت وہم است بعقل و ہمین عقل است کہ صوفیہ بآن اشارہ می کنند و می گویند کہ طور ماورائے طور عقل است" انتہی ترجمتہ

وقال فی نقد النصوص "این طورے است ورائے طور عقل یعنی قوت عقلیہ بادراک آن وافی نیست نہ آنکہ منافی طور عقل است" انتہی۔ وقال المحقق الدوانیؒ فی شرح الرباعیات این مرتبہ فوق مرتبہ عقل است وتا شخص محیط بمرتبہ عقل نشود این معنی اورا منکشف نگردد چنانکہ کسے از روزن مشاہدہ نور نماید در نظر او متعدد و متجزی نماید وچون از روزن بیرون آرد مشاہدہ کند کہ این ہمہ انوار یکے است وتعدد و تجزی بواسطہ قصور ادراک او وحجب وفواصل می نمود انتہی،

ومعنی سیوم عقلے است کہ مہذب شدہ است بمعرفت مقدمات صادقہ عقلیہ صرفہ ومنور است بنور شریعت وکشف و بامعان وغور بکنہ معانی میرسد، حق تعالی در وصف اہل آن فرمودہ "أُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ" وقال "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ" الی غیر ذالک من المواضع، وخوض باین عقل سراسر سعادت است وہمین عقل است کہ اعظم حجج الہی است وجناب مرتضویؓ درحق آن فرمودہ کہ اہل نار در نار ہیچ عمل را از صوم وصلوٰۃ تمنی نکنند غایت افسوس ایشان بر فقدان عقل باشد حیث یقولون "لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ"

وجہ سادس آنکہ این تائید از ائمہ عرفان کہ مقتدائے طرفین انداز وجودیہ وشہودیہ بوقوع آمدہ چنانچہ دلیل قول سابق گذشت وتجویز فکر وتنقیح آن بعقل نمودہ اند، قال عین القضاۃ الہمدانیؒ وہو من اکابر الوجودیۃ فی الزبدۃ "اعلم ان العقل میزان صحیح واحکامہ صادقۃ یقینیۃ لا کذب فیہا وہو عادل لا یتصور منہ جور" وقال الشیخ المجددؒ وہو من اکابر الشہودیۃ فی مکاتیبہ "این مسئلہ بتلاحق افکار منقح تر واز شائبہ حلول واتحاد دورتر می شود" وقال فی المکتوب التاسع والثمانین من الجلد الثالث بعد کلام طویل فی توجیہ کلام الصوفیۃ القائلۃ بوحدۃ الوجود" ما ناکہ این مسئلہ توحید در متقدمان صوفیہ نیک محرر وملخص نشدہ بود، ہر کسیکہ از ینہا مغلوب حال می گشت کلمہ در توحیدکہ اتحاد نما باشد از وے ظاہر می شد، واز غلبۂ سکر بسر آن در نمی رفت وظاہر آن عبارت را از شائبہ اتحاد وحلول مصروف نمی ساخت، وچون نوبت بہ شیخ بزرگوار محی الدین ابن العربی قدس سرہ رسید او از کمال معرفت این مسئلہ دقیقہ را

مشروح ومبین ساخت ومبوب ومفصل گردانید ودر رنگ صرف ونحو در تدوین در آورد، ومع ذالک جمع ازین طائفہ مراد او را نا فہمیدہ تخطیہ او نمودند ومطعون وملام ساختند، ودرین مسئلہ ودر اکثر تحقیقات شیخ محق است وطاعنان او دور از صواب، بزرگی و وفور علم شیخ را از تحقیق این مسئلہ باید دریافت، نہ بوے طعن او باید کرد، واین مسئلہ ہر چند بتر دد وتلاحق افکار متاخران واضح ومنقح تر می گردد واز شعبہا ئے حلول واتحاد دور تر می افتد، نحو یکہ الحال بتلاحق افکار متاخران نحو بہ واضح ومنقح گشتہ است ہرگز در زمان سیبویہ واخفش آن تنقیح ووضوح نداشت کہ تکمیل صناعت بہ تلاحق افکار است"۔ ثم طول شرح ھذا الکلام مبسوط، من شاء فلیرجع الیہ۔ پس خوض بفکر را مدرح نمود ونہ گفت کہ بتلاحق کشوف منقح تر گشتہ۔

وجہ سابع آنکہ ایراد این کلام بعد نقل کلام بعض اعزہ وتوجیہ اعتراض بر آن دلالت می کند کہ گمان بردہ است[^] کہ استدلال ایشان بنا بر مجرد اعتماد بر عقل ست حالانکہ این ہمہ برائے دو سبب است یکے برائے استیناس اصحاب عقول کہ ارباب عقول اند۔ دویم آنکہ تحقیق توحید حالی بدین وجہ کہ آیا از مجرد خیالات فاسدہ است کہ ترک آن مطلوب باشد والتزام آن معیوب، ویا از قبیل امور حقہ است کہ خوض در آن مطلوب ووصول باقصائے آن محمود، چنانچہ از سائر کتب ایشان مثل مکتوب مدنی۔ وکشف الغین خیر کثیر مستفاد می شود

(**تفصیل**) وتفصیل این کلام آنکہ چون شخصے از اوستاد خود مثلاً علم حساب اخذ می کند، او را دو علم حاصل می شود یکے علم بقواعدے کہ بہ سبب آن استخراج مجہولات عددیہ از معلومات آنہا می تواند کرد، واین علم حساب است، ودویم علم بآنکہ اوستاد من محاسب است، واین علم ضروری وجدانی ہرگز از علم اول منفک نتواند شد، علیٰ ہذا القیاس مطالعہ تصنیفات این بزرگواران وتعمق در علوم فائضہ بر ایشان دو علم را افادہ می فرماید یکے آنکہ علم بحقائق کونیہ والٰہیہ علیٰ ماہی علیہ فی نفس الامر، دویم آنکہ این بزرگواران تراجمۃ الغیب والسنۃ الحق اند وہر چہ می گویند از القاء حق می گویند ؎

او بجز نائی وما جز نے نئیم   او دمی بی ما دما بے وے نئیم

پس ہرگاہ این بزرگواران خود اصحاب کشف وشہود باشند وبنا بر قوت وجودت عقل برائے تکمیل طالبان دیگر کہ بمرتبہ شہود وکشف نرسیدہ اند متصدی اقامت دلیل عقلی شوند البتہ رتبہ تکمیل را با رتبہ کمال ضم کردہ باشند، ووراثت نبوت را در حسن تفہیم وارشاد بمضمون "نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نکلم الناس[^]

[^]: ویؤیدہ ما فی مسلم من قول ابن مسعودؓ حیث قال " ما انت بمحدث قوماً حدیثاً لا تبلغہ عقولھم الا کان لبعضھم فتنۃ"، ۱۲ سواتی مقدمۃ ۱

علی قدر عقولہم" حاصل کردہ ذالک من فضل اللہ علینا و علی الناس ولکن اکثر الناس لا یشکرون" و این مقام را اضاعت عمر فیما لا یعنی دانستن چہ قدر از حق دور است "وماذا بعد الحق الا الضلال فانی تصرفون"۔

قولہ مولانا جامی علیہ الرحمۃ در حاشیہ منہیہ نقد النصوص می فرمایند شخصے حکایت کرد کہ در اثنائے تفکر و تعمق در مسئلہ توحید بخوابش در ربود کتابے در نظرش داشتند بر حاشیہ آن سطرے چند نوشتہ مضمونش آنکہ دریافت سر توحید جز بزوال تعینات وفنا از رسوم و عادات دست ندہد و تصرف کردن در آن بنظر عقل محل خوف سوئے خاتمہ است"۔ انتہی۔

اقول فی ہذا النقل تلبیس عظیم و تحریف شدید فی کلام الاکابر اعاذنا اللہ سبحانہ وجمیع المسلمین من ذالک

تفصیل این مغالطہ تفصیل این اجمال آنکہ لفظ وحدت وجود و وحدت شہود چنانکہ در مکتوب مدنی مشروح شدہ در دو موضع اطلاق کردہ می شود۔

موضع اول مباحث سیر و سلوک الی اللہ فیقال ہذا السالک فی مقام وحدۃ الوجود و ذالک فی مقام وحدۃ الشہود یا گویند فلان را مقام توحید حاصل است، و معنی وحدت وجود درین موضع آنست کہ سالک مستغرق شود در معرفت حقیقت جامعہ کہ عالم بجزئیات وے است و احکام تفرقہ و تمایز از نظر سالک ساقط گردد، و معنی وحدت شہود درین موضع آنست کہ سالک جمع کند در احکام تفرقہ و جمع، پس جمیع اشیا را بوجہے واحد داند و بوجہ دیگر کثیر و متباین مختص باحکام متنافیہ، و این مقام اتم وارفع از مقام اول است کہ درین صحو است و در اول سکر، حضرت خواجہ احرار در فقرات می فرمایند یقین بدانند کہ اشارت عظماء و کبراء اہل وجود و کشف کہ در وحدت و اتحاد گفتہ اند و کمال را در آن دانستہ آنست کہ غیر حق نہ بینند، و بعضے کمال را دران دانستہ اند کہ شہود وجہ باقی در کثرت میسر آمد این معنی را احدیت جمع و وجود و شہود و احدیت در کثرت نامند و کمال اول را شہود احدیت ذات گفتہ اند الی آخر ما قال،

وقال الامام الغزالی فی کتاب الاربعین فالفناء فی الفناء غایۃ الفناء وقد تظنہ العامۃ طامات غیر معقولۃ، ولیس کذالک بل ہذہ الحالۃ لہم بالاضافۃ الی محبوبہم کحالتک فی اکثر احوالک بالاضافۃ الی محبوبک من جاہ او مال او معشوق فانک تصیر مستغرقا لشدۃ الغضب بالفکر فی عدوک ولشدۃ الشوق بالفکر فی معشوقک حتی لایکون فیہ متسع لشیئ اصلاً، وانت فی ہذہ الاستغراق غافل من کل شیئ وعن استغراقک ایضا، وانما سموا ہذہ الحالۃ فناء وان کان بالشخص والظل

باقیاً لان الاشخاص والاضلال لا وجود لهما حقیقة بل سائر الموجودات کلها اظلال الوجود الحقیقی الخ
وموضع دیگر علم حقائق است کہ مقصود از ان معرفت اشیاء علی ماہی علیہ می باشد، پس معنی وحدۃ وجود درین موضع آنست کہ تمام عالم اعراض مجتمع اند در حقیقت واحدۃ، چنانچہ صورت انسان وصورت فرس متوارد اند بر طبیعت شمعیہ در جمیع حالات باقی است بلا تغیر ولا تبدل فیہما وآثار مختلفہ باختلاف تماثیل از طبیعت شمعیہ صادر می شود وآن تماثیل را وجودے نیست الا اذا اعتبرت بضم ضمیمۃ ہی الشمع، ومعنی وحدۃ شہود درین موضع آنست کہ عالم عکوس اسماء وصفات است منطبع شدہ در مرایا اعدامی کہ مقابل آن اسماء وصفات واقع انت مثلاً قدرت مقابل آن عجز است پس چون ضوء قدرت در مرآت عجز منعکس شد قدرت ممکنہ گشت وعلی ہذا القیاس سائر الصفات والوجود لپس معنی کلام مولانا عبد الرحمن جامیؒ نقلاً علی حاشیۃ الکتاب المثانی آنست کہ دریافت سر توحید یعنی وصول بمقام وحدت جز بزوال تعینات وفنا از رسوم وعادات دست ندہد۔
ودلیل برارادۂ این معنی آنست کہ سر توحید غالباً در اطلاقات این طائفہ بر ہمین حال ومقام واقع می شود ومعنی ثانی را غالبا معرفت توحید، ومسئلہ توحید می نامند، وظاہر است کہ تصرف در آن مقام بنظر عقلی محل خوف سوء خاتمہ است، زیرا کہ نظر عقلی را بوصول بآن مقام علاقہ نیست چہ مقامات واحوال عموما از صفات قلب اند پس ہر کہ عقل خود را بآن مقام متوجہ کند آن مثل شخصے است کہ ادراک اصوات ونغمات بحاسہ بصر ارادہ کند، یا ادراک الوان واضواء بحاسہ سمع، ے کسنے در صحن کاچی قلیہ جوید،
اضاع العمر فی طلب المحال،
پس ازین سعی عقلی جز انکار اولیا حاصل نخواہد کرد ولبشوم آن خاتمہ اش در خطر خواہد بود، نعوذ باللہ من ذالک
واین کلام را با مسئلہ توحید کہ از علم حقائق است مساسے نیست، وچون آن مسئلہ را بکنہہا ادراک کنیم لابد بقوت عقلیہ خواہیم کرد زیرا کہ لطیفہ مدرکہ از لطائف انسانیہ عقل است وبس، قدس فی حدیث البیہقی مافیہ کفایۃ۔ آرے عقل را مراتب است وہر مرتبہ با دراک بعض معقولات وافی است واز ادراک بعض دیگر قاصر، ونیز ظاہر است کہ مولانا جامیؒ عمدۂ کسانے است کہ این مسئلہ را بلسان اہل نظر تقریر کردہ چنانچہ از مقدمہ شرح الشان بر فصوص ہویدا است، پس اگر معنی این کلام چنان باشد کہ صاحب رسالہ فہمیدہ است حال مولانا مخالف قال او باشد، ونحن لا نعتقد فی العارف الجامیؒ مثل ہذہ الشناعۃ،

پس واضح شد کہ صاحب رسالہ در نقل ملفوظات بزرگان نافہمیدہ است و بطریق حمل کلام است بر غیر محل آں
وجہ دیگر آنکہ کشف را اقتدا صحیح است بوحی و قد قال اللہ تعالیٰ فی حق کلامہ الذی لَایَاتِیْہِ الْبَاطِلُ مِنْ
بَیْنِ یَدَیْہِ وَلَا مِنْ خَلْفِہٖ، یُضِلُّ بِہٖ کَثِیْرًا وَّیَھْدِیْ بِہٖ کَثِیْرًا، وظاہر است کہ ضلال بقرآن مجید
در صورت تصدیق و اتباع ممکن نیست بلکہ بیکے از سہ وجہ باشد۔ یا بانکار آں، یا حمل آں بر غیر محل مع الافراق
جمالاً، و یا بالعصیان از مقتضائے آں، پس ہمچنان خطر و خوف سوء خاتمہ بیکے از سہ وجہ خواہد بود کہ عقل ناقص
آں منجر می گردد، و آں یا انکار[۱] این مسئلہ است، یا کج[۲] فہمی در آں بحمل بر حلول و اتحاد، یا بعدم[۳] امتثال
انقیاد بمقتضیات آں۔ زیرا کہ خود از قبیل عملیات نیست، کہ عصیان در آں جاری شود، پس مراد از نظر
نقل بالضرورۃ ہمان نظر خواہد بود کہ بر سبیل انکار و تحریف آں باشد، نہ آنکہ بر سبیل تحقیق و اتقان است کہ
محل خوف سوء خاتمہ ہمیں می تواند شد، و در ینصورت ایقاع تشکیک در اعتراف بآں چنانچہ از صاحب رسالہ
سابق گذشتہ و درین قسم مندرج خواہد شد، نہ آنکہ بعض اعزہ در مقام تحقیق و تائید ذکر گرداند،

حکایت | از شیخ عطاء اللہؒ کہ فرزند مولانا نور اللہؒ بودند و والد ایشان از جملہ خلفائے گرامی حضرت والدؒ
اند استماع نمودہ ام و بایمان مغلظہ تثبیت آں نمودہ کہ شیخ مذکور از جناب حضرت والد تلقین نفی و اثبات
می خواست موافق قاعدہ چشتیہ، حضرت ایشان وعدہ می فرمودند، تا روزے در ایام اعتکاف اربعین
رمضان تشریف در مسجد قانون گویان بدہانہ برائے نماز زوال برخاستند و طہارت کردند و شیخ مذکور
این خدمت بجا آورد در آں وقت ایفاء وعدہ خواست فرمودند کہ چشم بند کردہ از من بشنو چون حضرت
ایشان کلمہ لا شروع کردند صوت منقطع گشت شیخ مذکور از حیرت چشم بکشاد دیدہ کہ از آں جناب نہ جسم است
نہ اثر، از خوف چشم بر بست ہمراہ اثبات بدن مبارک ایشان پیدا گشت، و نیز مرزا احمد بیگ پسر مرزا رستم بیگ
از زبان مولانا سید ابو سعید بریلویؒ نقل کرد کہ وقتے بعد نماز صبح برائے استفاضۂ توجہ در خلوت خانۂ آنجناب
قدم نہادم، حجرہ را روشن دیدم و از آن حضرت اثرے نیافتم بجائے خود چشم بند کردہ نشستم بعد ساعتے بدن
مبارک ایشان ہویدا گشت،

پس وصول بحقیقت توحید و فنا و زوال تعینات و رسوم چون آنجناب را بدین مرتبہ رسیدہ باشد،
و در یافت سر توحید بحالا بوجد بعامۃ الاولیاء میسر شدہ باشد، کلام ایشان بنظر عقل صرف تائید و تحقیق آں
خواہد بود برائے اذہان قاصرہ نہ باین معنی کہ خود اعتماد در تصدیق آں بر نظر عقل و براہین عقلیہ نمودہ باشند،

پس ایراد این کلام وتعریض بایشان مبنی از کمال جہل وبے خبری است نعوذ باللہ من علم لا ینفع وجہل لا یرفع، بلکہ ظاہر آنست کہ اظہار آن درین کسوت از امر والہام الٰہی باشد واللہ اعلم،

قال الشیخ فی کتابہ المسمّٰی بالتفہیمات الالٰہیۃ "بسرم درداند کہ این تقریر را بمردم برسان، این فقیر السنہ شتی دارد بیک لسان ولی اللہ بن عبدالرحیم است، وبدیگرے انسان است، وبدیگرے حیوان وبدیگرے نامی وبدیگرے جسم وبدیگرے جوہر وبلسان آخر ہست است، وباعتبار آن لسان ہم حجرم ہم شجرم ہم فرس ہم فیل ہم بعیر وہم غنم، معلم اسماء برآدم من بودم وآنچہ برنوح (علیہ السلام) طوفان شد وسبب نصرت او شد من بودم وآنچہ برابراہیم (علیہ السلام) گلزار گشت من بودم توریت موسٰی (علیہ السلام) من بودم احیاء عیسٰی (علیہ السلام) میت را من بودم والحمد للہ رب العلمین" انتہی۔ واز سامعان این مقال دریافت شد کہ ثانی الحال ارشاد فرمودند کہ ہمراہ آن این معنی نیز الہام شدہ بود کہ عدم اظہار این تقریر موجب نوعے از خیر می خواہد بود فافہم،

قولہ ونیز شیخ اوحدالدین کرمانیؒ می فرمایند برطالب پوشیدہ نماند کہ بمجرد حفظ مقالات ارباب توحید وتخیل معانی آن اکتفا کردن وآنرا مرتبہ از مراتب کمال شمردن غایت خسران ونہایت حرمان است،

اقول ھذا النقل من الطراز الاول ومن التحریف الارذل آنچہ مذمومیت آن ازین کلام معلوم شدہ تخیل معانی است نہ تعقل وتیقن بمعانی، وآنچہ مذموم است آنست کہ آن را فقط کمال شمردن نہ آنکہ آن را وسیلہ تحقیق حقیقت وشہود گردانند یا تانیس اذہان محجوبین نماید، وظاہر است کہ اکتفا بمجرد حفظ وضبط مقالات وتخیل معانی در جمیع مسائل حقہ از ہر علم مذموم است چہ جائے این مسئلہ، وآنچہ مطلوب است تعقل وتیقن معانی است واز مقالات ارباب فن بکلیات وضوابط پے بردن واز حضیض تقلید بذورہ تحقیق وایقان عروج نمودن وچون شیخ اوحدالدین کرمانیؒ از ارباب توحید است وصاحب رسالہ بمجرد حفظ مقالہ او وتخیل معانی آن اکتفا کردہ بلکہ این تخیل ہم بروجہ صحیح نمودہ ومعنی تخیل را کما ینبغی تنقیح نمودہ پس این ذم وطعن خود او باشد،

قال المحقق الدوانیؒ فی لوامع الاشراق "مراد بعلم نہ حفظ اقوال متداولہ مشہورہ است، بل مراد تیقن بمطالب حقیقی است خواہ بنظر واستدلال حاصل شود چنانچہ طریق اہل نظر است کہ ایشان را علما می خوانند وخواہ بطریق تصفیہ واستکمال چنانچہ شیمہ اہل فقر است، وایشان را اولیا وعرفا می نامند، وہر دو طائفہ بحقیقت

حکما اند ثم قال "وہر دو طریق در نہایت وصول سر بہم نانی بر آرد" اِلَیۡہِ یُرۡجَعُ الۡاَمۡرُ کُلُّہٗ" و میان محققان ہر دو طریق ہیچ خلاف نیست، چنانچہ منقول است کہ شیخ عارف محقق مدقق قدوۃ ارباب العیان صفوۃ اعیان الانسان، شیخ ابو سعید بن ابی الخیر را با قدوۃ حکماء متاخرین شیخ ابو علی بن سینا صحبتے افتاد بعد از انقضائے آن یکے گفت آنچہ او میداند ما می بنیم و دیگرے گفت آنچہ او می بیند ما میدانیم" انتہی کلامہ۔

سوال و استبصار از صاحب رسالہ باید پرسید کہ این جمع و تالیفے کہ از ایشان بہ ظہور رسیدہ درین رسالہ بنقل مسئلتین از کلام قوم سعی نمودہ بعقل است یا بے عقل اگر بعقل است پس تصرف کردن درین مسائل بنظر عقل محل خوف سوء خاتمہ است اعاذنا اللہ سبحانہ و جمیع المسلمین من ذالک کما قال الجامی در مجرد حفظ مقالات ارباب توحید و تخیل معانی آن اکتفا کردن غایت خسران و نہایت حرمان است کما قالہ اوحد الدین الکرمانی و اگر بے عقل است فلا علاج ؎

لکل داء دواء یستطب بہ الا الحماقۃ اعیت من یداویہا

لیکن ناظرین این رسالہ را باید کہ کلام او را گوش نکند و بے عقل مجنون است و المجنون لا عبارۃ لہ کما علیہ الفتوی فی علم الفقہ،

نکتہ اکنون نکتہ ذکر کنیم کہ رفع وساوس و شبہات این مقام کند و سبیل حق از آن واضح گردد وہی ہذہ۔

فائدہ باید دانست کہ افضل انحاء علم و اصدق آن وحی است پس ہر طریقے کہ اشبہ باشد با و اصدق باشد، و مشابہت با وحی یا در مبادی طریق است یا در نفس طریق یا در آثار طریق، و این ہمہ متقارب و متلازم اند، پس ہر طریقے کہ مشابہ باشد بوحی در جمیع این وجوہ اصدق طرق بعد الوحی باشد، باز چون تامل کنیم معلوم شود کہ غیر از طریق کشف طریقے اشبہ بوحی نیست، اما مشابہت او در مبادی پس زیرا کہ مراد از مبادی امورے است کہ معد وحی می شود و این امور عند التفحص مجاہدات و ریاضات و موافقت احکام مرضیۃ الہیہ است از جمیع قوی چہ علمیہ و چہ عملیہ زیرا کہ در میان این ہر دو قوت ربطے نہادہ اند طبعی منشاء آن متفرع بودن ہر دو است بر حال توجہ ما بر دند و مد خلیت حال توجہ تاثیر ما چون ہمہ قوی برنگ عبادت و رضائے الہی رنگین شوند و مناسبت قویہ با حظیرۃ القدس پیدا نمایند، و امرے کہ منافی آن حظیرۃ است از جمیع قوی بر طرف شود و مستعد تلقی علوم مرتسمہ در آن موطن گردند کہ شان حظیرۃ القدس افاضۂ عامہ است بر ہر مستعدے بحسب استعداد و ہمین است مبادی کشف چنانچہ بر عارف باحوال مکاشفین پوشیدہ

---

(۱) و فی نسخۃ استفسار ۱۲ سواتی

نیست مگر آنکه وحی فرع انسلاخ اتم است نه کشف، ووحی مبنی بر استعداد جبلی وکسبی است معاً نه کشف، ولہذا وحی اخص واقل از کشف می باشد،

واما مشابہت در نفس طریق پس زیراکہ طریق وحی آن است کہ موحی الیہ خلع کند لباس نسمہ خود راکہ متلوث است بعلوم خارجیہ وعادات بشریہ وآن مزاحم حالات اتصال است، پس تلقی نماید علمے را از حظیرة القدس وباز بہ وظیفہ خود رجوع کند، وہمین است طریق کشف الا آنکہ در وحی چنانچہ امر موحی از حظیرة القدس می باشد بے محافظت طبقات سفلیہ ہمچنین کسوت معنوی او یا لفظی ومعنوی ہر دو نیز از ان موطن فایز می شود، ودر کشف، لباس لفظی ومعنوی از مزاج استعداد مکشوف لہ وعلوم مخزونہ او پیدا می شود، وفرقے دیگر آنست کہ باعث بر افاضہ علوم در وحی اول وبیشتر ارادہ حظیرة القدس می باشد، وعبد موحی الیہ را جارحہ می سازند واصطناع می نمایند، پس ہیچ دقیقہ از علوم مقصودة الانزال فرو نمیگذارند، ودر کشف بیشتر سلسلہ جنبانی از جانب مکاشف می باشد وحظیرة القدس بنا بر عموم فیض خود یا قصد افاضۂ علوم نقصد طبعی اصلی بقدر حوصلہ واستعداد مکاشف می ریزد علوم می ریزد ودقائق بسیار محتجب ومختفی می نماید، وبہمین جہت در وحیین غالباً اختلاف صوری ہم نمی باشد الا اختلافاً ضعیفاً لا یعبأ بہ ودر کشفین اختلاف صوری اکثر می باشد، ودر آن مرتبہ قوة می دارد کہ بر غیر محققین بہ تطبیق واضح نمی شود، واما مشابہت او در آثار طریق پس زیراکہ آثار وحی نزول سکینہ وتصدیق است بر عقل وعزیمہ وفیضان اہتمام بر قلب، وسریان متابعت در جوارح واستبارع برکت در حامل وحی، وتلک آثار الکشف بعینہا الا آنکہ وحی تصدیقے است وعزیمتے ومطاوعتے ملزم بر غیر حامل نیز، ودر کشف چنین نیست، ونیز در وحی تصدیقے وعزیمت ومطاوعت در امورے ظاہر می شود کہ از مقتضیات صورة صفتیہ مبعوث الیہم است بخلاف کشف، ولہذا انکار وحی کفر است وانکار کشف کفر نیست گو موجب عتاب شدید باشد. قال اللہ تعالیٰ فی الحدیث القدسی

مَنْ عادی لی ولیا فقد اٰذنتہ بالحرب"

چون این قدر ممہد شد پس باید دانست کہ عموم ناس قابل وحی وکشف نیستند قال اللہ تعالیٰ بَلْ یُرِیْدُ کُلُّ امْرِیءٍ مِّنْهُمْ اَنْ یُّؤْتٰی صُحُفًا مُّنَشَّرَةً کَلَّا بَلْ لَّا یَخَافُوْنَ الْاٰخِرَةَ کَلَّا اِنَّهٗ تَذْکِرَةٌ فَمَنْ شَآءَ ذَکَرَهٗ"

پس چون خدائے تعالیٰ ارادہ فرماید کہ علمے را در بنی آدم نازل کند بطریق وحی یا بطریق کشف از خاصان درگاہ خود راکہ در ازل لائق این کار دانستہ است بر می گزیند، قال اللہ تعالیٰ "اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ"

وان علم را بر دل او ... می ریزد کما قال "نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ عَلٰی قَلْبِكَ لِتَکُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِیْنَ"

وقلوب جماعہ را ایمان نور منور ساختہ واستعداد ایشان را ملو استعداد انبیاء و اولیا نمودہ افکار ایشان را برتفتیح آن علم با عانت خود برمی گمارد، وتفصیل این مضمون امام رازیؒ درتفسیر کبیر تحت قولہ تعالیٰ المٓصٓ کِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَیْكَ فَلَا یَكُنْ فِیْ صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنْذِرَ بِهٖ وَذِكْرٰی لِلْمُؤْمِنِیْنَ" بکلام مبسوط بیان نمودہ فمن شاء فلیرجع الیہ بالجملہ این طائفہ برگزیدہ آن علم را بلسان متعارف اہل عقل تقریر می کنند و با فہام عوام قریب می گردانند تکمیلاً للنعمۃ واتماماً للرحمۃ۔ قال اللہ تعالیٰ "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِیُبَیِّنَ لَهُمْ فَیُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ یَّشَآءُ وَیَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ" ازین جا معلوم شد کہ سعی این جماعۃ در اقامت دلائل وبراہین بر علوم انبیاء و مکشوفات اولیاء از کسب سعادت وتحصیل اجر ونصرت دین الٰہی چہ رتبہ دارد، وثواب ایشان ہم دوش ثواب ائمہ مجتہدین است، ومخالف ایشان مورد سخط وطرد الٰہی، پس حکم صاحب رسالہ بضیاع عمر ایشان سراسر خطا است نعوذ باللہ من ذالک،

تلخیص لما سبق باید دانست کہ کشف را اسوۂ حسنہ است بوحی چنانچہ وحی من حیث ہو وحی تابع قواعد عقلی ومکتسب از وے نیست، اما ورثہ علوم وحی را کہ مجتہدین علماء اند باید کہ آن را بدلائل متعارفہ مدلل سازند وتقریب باذہان طالبان نمایند واز مواد انکار بودن اذہان عوام درنگاہ دارند وسعی ایشان درین باب مشکور و ایشان در سعی خود ماجوراند علیٰ ہذا القیاس کشف من حیث ہو کشف تابع قواعد عقلی نیست اما تابعان و ورثہ علوم مکاشفان را تقویت آن بدلائل عقلی ضروری ست، واگر مقدمات عقلیہ مخالف کشفے از کشوف اولیاء اللہ واقع شود بقدر امکان لابد است از تطبیق بینہما واگر ممکن نشود، یا حوالہ برارادۂ قائل کنند وحظ ایمان اجمالی بردارند چنانچہ مذہب سلف است در متشابہات، یا تاویل کنند بتاویل صحیح قریب الدلالۃ من الکلام، چنانچہ مختار متاخرین است، لیکن این حکم حکم کشف اکابر اولیاء دکمل واصلین است زیرا کہ رسیدن ہر سالک بحظیرۃ القدس ممکن نیست "اَیَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ اَنْ یُّدْخَلَ جَنَّةَ نَعِیْمٍ"

ع مگر موشے بخواب اندر شتر شد۔ وتعین این قسم از اہل کشف کہ حاملان علوم نبوت ووارثان مناصب تبلیغ و رسالت اند آنست کہ متصف باشند بو فور علم ظاہر از شرعیات و عقلیات وجامع باشند میان علم وکشف وشہود اتم واکمل وقادر باشند بر تاصیل اصول وتقنین قوانین وتفریع فروع در معارف ربانیہ وسلوکیہ وآمر باشند بمعروف، وناہی از منکر، متقید بشریعت ظاہرا و باطنا، وبشارات مشائخ بکمال ایشان، واشارات جناب رسالت علیہ الصلوۃ والسلام در منامات و واقعات بسوئے حقیت طریق ایشان

رسیدہ باشد، ونظر ایشان نافذ، وعقیدۂ ایشان صحیح، وقلب ایشان صافی، وقوۂ عاقلۂ ایشان از شوب تخیلات شعریہ ووہمیات رسمیہ بری، وعلوم ایشان منضبط وباقی،

وپوشیدہ نیست برکسے کہ براحوال علماء واولیاء این امت مطلع است کہ ممتاز باین منقبت، ومشرف باین شرف ومخصوص باین مرتبہ درین امت مکرمہ بعد قرون ثلثہ وطبقات مجتہدین سوائے این سہ کس کہ اشارہ اجمالیہ باصول علم ایشان واختصاص ہریکے بلطائفہ از معارف دراوراق ماضیہ مذکور شدہ اولہم الشیخ الاکبر محی الدین بن العربیؒ وثانیہم الشیخ المجدد احمد بن عبد الاحد سرہندیؒ وثالثہم الشیخ الاعظم ولی اللہ بن عبد الرحیم الدہلوی قدس اسرارہم وجمع بینہم "فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ"

پس طالب خیر را باید کہ در تتبع کلام این ہرسہ ترجمان شریعت جہد بلیغ بکار برد، وعمل بمقتضائے آن لازم گیرد تصدیقا للمعارف الالہیۃ وتحقیقا بالمعارف السلوکیۃ کہ راہ ہدایت درین جزو زمان منحصر درہمین راہ است، چنانچہ از روئے دلیل واضح کردہ شد، وباید کہ کلام این ہرسہ کس را جمع کند واگر بظاہر اختلافے در خاطر او راہ یابد واز رفع آن اختلاف عاجز شود برقصور خود حمل نماید وبیقین بداند کہ در نفس الامر ہیچ اختلاف نیست تا متمثل شود بمضمون "لا تضربوا کتاب اللہ بعضہ علی بعض فانما انزل کتاب اللہ یصدق بعضہ بعضا" او کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ودراینجا شرح تبصرہ تمام شد،

(توضیح حقیقت مسئلہ وحدۃ الوجود واختلاف تعبیرات وغلطی صاحب رسالہ وتطبیق عبارات مشائخ)

قولہ المسئلۃ الاولی فی وحدۃ الوجود۔

اقول اکثر آنچہ درین مسئلتین از امہات مسائل ذکر نمودہ منقول از کتب اصحاب مذاہب پس قدح در آن معنی ندارد زیرا کہ نزدیک ما نیز از مسلمات است، وآنچہ مقصود ما درین مقام است دو چیز است اول تنبیہ بر لغزش صاحب رسالہ در تقریر مطالب ومطلع ساختن بر مواقع غلط او در نقل،

وثانی بیان موافقت مذہب مجدد الف ثانی در ہر دو مسئلتین وایں امر ثانی موقوف است بر نقل کتب وتصانیف مخالفین پس ضرور باشد کہ زیر ہر مطلب از مطالب مسئلتین قدر کافی از کلام مخالف اگر بزعم صاحب رسالہ نقل کنیم وتوفیق فیما بینہما واضح سازیم واختلاف تعبیرات را ہم بزنیم وچون این چنیں کردہ باشیم درین تقریر مسئلتین از عہدۂ تطبیق برآمدہ باشیم ان شاء اللہ تعالیٰ، ودر مقام تطبیق بیش از چند نکتہ محتاج بیان نماند،

قولہ باید دانست کہ خلاصہ مسئلہ وحدت وجود آنچہ از مصنفات شیخ اکبرؒ ومتبعان ایشان منقح شدہ است، این است کہ اشیاء چہ خارجیہ وچہ ذہنیہ وچہ کلیہ وچہ جزئیہ وچہ جواہر وچہ اعراض بالبداہت مشتمل اند بر چیزیہ

بآن چیز یکے از دیگرے دراحکام و آثار مختصہ در مواقع تحقق خود ممتاز اند و تعبیر ازان چیز گاہے بماہیت و گاہے بتعینات، و گاہے بوجودات خاصہ می نمایند و می فرمایند کہ مدار العلم الیقین کہ نہایت مرتبہ کشف ست، معلوم شدہ کہ این ہمہ اشیاء چنانچہ در وجودات خاصہ خود ہا باہم افتراق و امتیاز دارند ہمچنین در امرے واحد کہ در حقیقت منشاء انتزاع وجود بمعنی کون و حصول درین اشیاء و مبداء ترتب احکام و آثار اینہا ہمان امر است اشتراک دارند، پس اواست کہ متعین شدہ است باین تعینات و مقید گشتہ است باین تقییدات و ظاہر شدہ درین مظاہرہ

عباراتنا شتی و حسنک واحد — و کل الی ذاک الجمال یشیر۔

اقول فی المقام الاول فی ہذا الکلام خلل من وجوہ۔

وجہ اول آنکہ میگوئیم مراد از اشیاء ذہنیہ یا صور ذہنیہ ست من حیث القیام بالنفس کہ مرتبہ علم است، یا صور ذہنیہ من حیث من حیث الحصول فی النفس کہ مرتبہ معلوم است، و علی الشق الاول آن را در مقابلہ خارجیہ ذکر کردن صحیح نیست زیرا کہ آن نیز از موجودات خارجیہ است و از کیفیات نفسانیہ کما تقرر فی موضعہ، و علی الشق الثانی ممتنعات مثل شریک باری و معدوم مطلق و لا ممکن عام نیز داخل باشند زیرا کہ تصورات ذہنیہ بآنہا متعلق میشود اذ لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شئ، پس لازم می آید کہ مشتمل باشند بر وجودات خاصہ و مشترک باشند در امرے واحد کہ آن عین ذات بحت است علی تقریرہ و زعمہ، یا وجود منبسط است علی ما ہو المحقق المقرر فی کتب القوم، پس ذات بحت یا وجود منبسط مشترک شد در موجودات و معدومات و ممکنات و ممتنعات، پس لازم آمد کہ ممتنعات معدوم مطلق را ثبوت نفس الامری باشد، و ہذہ سفسطۃ محضۃ و الصوفیۃ براء عن القول بہ اما این مناقشہ مناقشہ سہل است، یندفع بتخصیص الخارجیۃ علی الشق الاول و الذہنیۃ علی الثانی

وجہ ثانی عین الیقین و حق الیقین را نہایت مرتبہ کشف گفتن غلطی است صریح زیرا کہ صوفیہ بعد از مرتبہ حق الیقین مختلف اند، بعضے از وے چہار مرتبہ را اثبات می کنند، حقیقۃ الیقین و حق الحقیقۃ و حقیقۃ الحق و مرتبہ رابعہ کہ حادثات را گنجائش ندارد کما ہو مشروح فی مکتوبات الشیخ ابراہیم المراد آبادی، و طائفہ حقیقۃ الیقین را مراتب شمردہ اند و ہو مختار الشیخ الاکبر قال فی کتاب المشاہدات و بعد ہذا حقیقۃ الیقین ظہور الانفعالات عن العبد الکلی مع غیبتہ عنہا فیہ بہ غیبا کنیا و عنلو[1] محققا و ہذہ غایۃ المراتب فالثلاثۃ کنایۃ عن علم و عین و حق و الرابعۃ[2] سنہ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام

(۱) ہکذا فی الاصل و کذا فی النسخۃ الاسماعیلیۃ ۲ (۲) کذا فی الاصل ۲

لکُلِ حق حقیقة فما حقیقة ایمانک" الی اخر الحدیث فہذہ الحقیقة بہا یختبر العبد المحقق فی نفسہ فی دعواہ فی معرفتہ حق الیقین فتامل۔

وجہ ثالث آنکہ اشتراک در حصول وکون مصدری در ترتب اثر مافی الجملہ کہ از ضروریات است واز مشتبہ گردانیدن باضروری مستفادمی شود بے شبہ موجب اشتراک در منشاء ومبداء است بالبداہۃ ایضاً پس مع ہذا اگر موجب موجودیت آن منشاء ومبداء باشد پس مبتنی بر کشف نماند بلکہ بحکم عقل قطعی ویقینی شد(۳) واگر موجب موجودیۃ او نیست چنانکہ قومے گمان می برند کہ آن منشاء ومبداء امر نسبتی ہست غیر موجود وہوالاستناد الی الواجب پس تفریع متعین شدن ومقید گشتن وظاہر بودن مناسب نیست بلکہ عطف بواو می باید کرد تا مفہوم گردد کہ این حکم نیز از جملہ مکشوفات است متفرع بر مکشوف دیگر بتفریع عقلی فکری۔

دفی المقام الثانی باید دانست کہ اشتمال جمیع اشیاء بر وجودات خاصہ کہ بہ الامتیاز بعضے اشیاء از بعض است چنانچہ متفق علیہ است بین الشیخین ہمچنان اشتراک جمیع اشیاء درامر واحد کہ مبداء ترتب احکام واثار آنہاست واوست کہ متعین شدہ است باین تعینات وظاہر شدہ درین مظاہر ومقید گشتہ باین تقیدات نیز متفق علیہ است بینہما چنانچہ حضرت شیخ مجددؒ در مکتوبات نود وسیوم از مکتوبات جلد ثالث می فرمایند" آنچہ در آخر کار بکرم وفضل مکشوف ساختہ اند آنست کہ تعین اول مرحضرت ذات را تعالی وتقدس تعین حضرت وجود است کہ محیط ہمہ اشیاء وجامع جمیع اضداد است وخیر محض است وکثیر البرکۃ است" پس انکار جہت جامعہ را در وجودات خاصہ نسبت کردن بحضرت شیخ مجددؒ نسبت قصور تتبع در کلام ایشان است واز ین جا معلوم شد کہ درمیان شیخینؒ در وجود جہت جامعہ نزاع لفظی ہم نیست واختلاف تعبیری ہم نہ آرے اختلاف درامرے دیگر است وآن آنست کہ این جہت جامعہ درمیان وجودات خاصہ باحضرت ذات بحت نسبتے بس دقیق ولطیف دارد، قال العلامۃ الدوانیؒ فی الزوراء "نسبۃ الاول الی الثانی ام جمیع النسب لایشابہہا شیٔ من النسب حق المشابہۃ ولایباینہا شیٔ منہا حق المباینۃ وکل ماقیل اویقال فی تقریب تلک النسبۃ الی الافہام فہو تنقید(۱) من وجہ اعنی انہ اذا حمل علی انہ منطبق علی حقیقۃ الامر کان مبعداً وان لوحظ من الوجہ الذی بہ ینا سبہ کان مقرباً" پس شیخ اکبرؒ تعبیر از ان نسبت بعینیت می کند وحضرت مجددؒ تعبیر از ان بعینیت نمی کنند وبرائے مصلحت عامہ اغماض نظر ازین می فرمایند باوجود اعتراف بآنکہ بعین اوست زیرا کہ بہ نسبت اکثر افہام قاصر تعبیر

---

(۳) فی الاسماعیلیۃ "نفسی" ۱۲

بعینیت موہم خلاف مقصود می شود، والیشان درین اغماض نظر از جہت مقتضائے وقت مصیب اند زیراکہ بہ سبب این تعبیر چہ قدر ملاحدہ و زنادقہ متستر بزی صوفیہ می شوند و دہریۂ انکار صانع را در صورت مسئلہ توحید فرا نمودہ مبتدیان را تسویل می دہند، و بانکار شرائع می کشند، و حالانکہ مثل کسے کہ بدون تصحیح عقاید و تہذیب اعمال و اخلاق بمسئلہ توحید می آویزد مثل مریضے است کہ طبیب ویرا می فرماید کہ تریاق اعظم علاج تست وے رفتہ از جملہ اجزائے تریاق تنہا قرص الافاعی را بخورد و نداند کہ قرص الافاعی در حالت امتزاج با اجزائے دیگر نافع است و چون متضرر شود سوء ظن بہ طبیب نماید، و نداند کہ طبیب تریاق فرمودہ بود نہ یک جزو وے، اعاذنا اللّٰہ من فطانۃ بتراء، و مع ذالک در مخاطبات خواص اصحاب خود و محرمان اسرار خود سریان و احاطہ را بہ حضرت ذات نسبت می کنند کما مر عن المکتوب السابع والتسعین بعد المأتین من الجلد الاول "اعلم ان احاطۃ الحق سبحانہ بالاشیاء و سریانہ فیہا" الی اخر ما قال، قال صاحب الحد الفاصل بین الحق والباطل معنی سریان او در مراتب آنست کہ ہمان حضرت وجود ست کہ در جمیع مراتب ہویدا است در مرتبہ علو والوہیت بنفسہ محقق و موجود ست، و در مراتب سفلیہ و امکانیہ ظہور نور اوست و پرتو کمال او در رنگ ظہور شخص در آئینہ ہائے متعددۃ انتہی، و ھذا بعینہ معنی قول الشیخ الاکبر "فھو عین کل شئ فی الظھور ما ھو عین الاشیاء فی ذواتہا بل ھو ھو والاشیاء الاشیاء" انتہی۔

قولہ و اوست حقیقۃ الحقائق و ذات الٰہی تعالیٰ شانہ و این ہمہ تعینات و تقییدات ظہور و شیون و کمالات ذاتیہ وے اند، و این ہمہ احکام و آثار مقتضیات ہمان شیون و کمالات اند،

اقول درین کلام خلل چند ہست۔

اول آنکہ وجود منبسط کہ ساری است در جمیع موجودات نزدیک صوفیہ مسمی بحقیقۃ الحقائق نیست حالانکہ صاحب رسالہ در ذکر امر مشترک بین الوجودات الخاصۃ بآن تصریح کردہ۔ قال فی الفتوحات فی الباب السادس، المعلومات اربعۃ۔ الاول الحق تعالیٰ وھو الموصوف بالوجود المطلق لانہ لیس معلولا لشئ ولا علۃ بل ھو موجود بذاتہ الی اخرہ۔

ومعلوم ثان وھو الحقیقۃ الکلیۃ التی للحق وللعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم بل فی القدیم اذا وصف بہا قدیمۃ و فی المحدث اذا وصف بہا محدثۃ، فان وجد شئ

(۱) او مقید من وجہ ۱۲

عن غیر عدم متقدم کوجود الحق وصفاتہ قیل فیہا موجود قدیم لاتصاف الحق بہا وان وجدت عن عدم کوجود ما سوی اللہ تعالیٰ وہو المحدث الموجود لغیرہ قیل فیہا محدثۃ وہی فی کل موجود بحقیقتہا فانہا لایقبل التجزی الخ

ومعلوم ثالث وہو العالم کلہ۔

ومعلوم رابع ہو الانسان الخلیفۃ الخ

فمن علم ہذہ المعلومات فما بقی لہ معلوم اصلاً۔ وقال فی الباب الثانی فی معرفۃ الالف واللام لما کان الالف حظ الحق واللام حظ الانسان، صارت الالف واللام للجنس فاذا ذکرت الالف واللام ذکرت جمیع الکون ومکونہ

ثم قال وہذہ کلہا انواع وفصول للجنس الاعم الذی ما فوقہ جنس، وہی حقیقۃ الحقائق الثالثۃ القدیمۃ فی القدیم لافی ذاتہا والمحدثۃ فی المحدث لا فی ذاتہا وہی بالنظر الیہا لاموجودۃ ولامعدومۃ واذا لم یکن موجودۃ فلایتصف بالقدم ولابالحدوث ولہا مایشاکلہا من جہۃ قبولہا للصور لامن جہۃ قبولہا للحدوث والقدم فان الذی یشبہہا موجود وکل موجود اما محدث وہو الخلق واما محدث اسم فاعل وہو الخالق، ثم قال واعلی مایشبہہا من المحدثات الہباء الذی خلق فیہ صور العالم ثم النور انزل منہ فی الشبہۃ بہا فان النور صورۃ فی الہباء کما ان الہباء صورۃ فیہا انتہی۔

اقول فقولہ اعلی مایشبہہا الہباء نص علی انہ لایصح ان یراد بحقیقۃ الحقائق الوجود المنبسط لان حقیقۃ الحقائق شاملۃ للحق القدیم وللخلق المحدث والہباء الذی ہو الوجود المنبسط اول المحدثات کما قال فی الباب السادس بدء الخلق الہباء وایضاً قال فی کتاب الازلیۃ وقالت طائفۃ یقول ہذا وزادت معنی وذالک المعنی یسمی حقیقۃ الحقائق وہی لاموجودۃ ولامعدومۃ ولامحدثۃ ولاقدیمۃ لکنہا فی القدیم قدیمۃ وفی المحدث محدثۃ، بالجملہ حقیقۃ الحقائق در مصطلحات صوفیہ نام اول الاول است، ونہ موضوع بازاء وجود منبسط بلکہ نام امر اجمالی ابہامی است کہ در اول تنزلات علمیہ امتیاز یافتہ ودر ہر شئی عین آن شئی است واین وجود منبسط ظلے است از اظلال آن تنزل در عین، قال الشیخ صدرالدین القونوی فی مفتاح الغیب اعلم ان اول المراتب المعلومۃ والمسمات المنعوتۃ مرتبۃ الجمع والوجود وقد یعبر عنہا بعض المحققین بحقیقۃ الحقائق وحضرۃ احدیۃ الجمع، ومقام الجمع ونحو ذالک ونسبۃ

حکمہا واثرہا الی ماھیتہا من امہات الحقائق الالٰھیۃ والکونیۃ کالوجود العام وام الکتاب ونحوھما نسبۃ الذکورۃ الی الانوثۃ

وجہ ثانی مراد از ذات الٰہی در کلام صاحب رسالہ یا مرتبہ ذات است من حیث الاطلاق یا مرتبہ الوہیت است وعلی الشقین وجود منبسط را ذات الٰہی گفتن باطل است، اما علی الشق الاول پس مرتبہ ذات نزدیک صوفیہ متعالی است از جمیع متقالات، بلکہ برتر است از آنکہ بروے حکم توان کرد چہ جائے خصوص واشتراک، قال المحقق الجامیؒ فی مقدمۃ نقد النصوص "عینیت ہویت حق سبحانہ اشارہ است باطلاق او سبحانہ باعتبار لاتعینش یعنی حضرت ذات بے تقید باعتبار یا عدم اعتبار، این حضرت را غیب الغیب وبطن کل باطن وہویۃ مطلقہ نیز گویند، وحق سبحانہ از حیثیت اطلاق مذکور لا یصح ان یحکم علیہ بحکم او یعرف او یضاف الیہ نسبۃ ما من وحدۃ او وجوب وجود او مبدئیۃ او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منہ بنفسہ او لغیرہ، زیرا کہ این ہمہ مقتضی تعین وتقید است، وشک نیست در آنکہ تعقل ہر تعینے مسبوق است بلاتعین انتہی۔ وقال الشیخ الکبیر الصدر الدین القونویؒ فی النصوص" اعلم ان الحق من حیث اطلاقہ الذاتی لا یصح ان یحکم علیہ او یعرف بوصف او یضاف الیہ نسبۃ ما من وحدۃ او وجوب وجود او مبدئیۃ او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منہ بنفسہ او بغیرہ لان کل ذالک یقتضی التعین والتقید ولا ریب فی ان تعلق کل متعین یقتضی سبق اللاتعین علیہ وکل ما ذکرناہ ینافی الاطلاق بل تصور الاطلاق الحق ینبغی فیہ ان یتعقل بمعنی انہ وصف سلبی لا بمعنی انہ اطلاق ضدہ تقید بل ھو اطلاق عن الوحدۃ والکثرۃ المعلومتین وعن الحصر الضائق الاطلاق والتقید وفی الجمع بین کل ذالک او التنزہ عنہ فیصح فی حقہ کل ذالک حال تنزیہہ عن الجمع فنسبۃ کل ذالک الیہ وغیرہ وسلبہ عنہ علی السواء لیس احد الامرین باولی من الاخر انتہی۔

وقال الشیخ المجدد احمد السرہندیؒ فی مکتوبہ فی تحریر مذہب الشیخ الاکبر ومذہبہ قدسنا اللہ تعالی بسرھما: "الحمد للہ الذی جعل الامکان مرآۃ للوجوب وصیر العدم مظہرا للوجود الوجوب والوجود وان کانا صفتی کمالہ سبحانہ فھو تعالی وراء ھما بل وراء جمیع الاسماء والصفات ووراء جمیع الشیون والاعتبارات ووراء الظھور والبطون ووراء البروز والکمون ووراء التجلیات والظھورات ووراء المکاشفات والمشاھدات ووراء کل محسوس ومعقول ووراء کل موھوم

ومتخیل فہو سبحانہ وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء

ے چہ گویم باتو از مرغے نشانہ کہ با عنقا بود ہم آشیانہ
ز عنقا ہست نامے پیش مردم ز مرغ ہم بود آں نام ہم گم۔ انتہی۔

واما علی الشق الثانی پس زیرا کہ مرتبہ الوہیت نزدیک صوفیہ متاخر است از مرتبہ ذات وغیر مرتبہ وجود منبسط است، قال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب "الالوھیۃ مرتبۃ للذات المقدسۃ ونسبتھا الیھا کنسبۃ السلطنۃ الی السلطان والخلافۃ الی الخلیفۃ والنبوۃ الی النبی یعقل التمیز بینھما حقیقۃ وعلماً ای بین المرتبۃ وصاحبھا من سلطان وخلیفۃ وصاحبھما وسواھما" وقال فی ذالک الکتاب ایضاً "معلوم ان الالوھیۃ مرتبۃ مرتبطۃ بالمالوہ" انتہی۔

وقال الشیخ الاکبرؒ فی الفتوحات فی اعتقاد اھل الاختصاص ایۃ مشابھۃ بین الحق الواجب الوجود بذاتہ وبین الممکن وان کان واجباً بہ عند من یقول بذالک لاقتضاء الذات او لاقتضاء العلم الی ان قال ولا یصح ان یجتمع الحق والخلق فی وجہ ابدا من حیث الذات لکن من حیث ان ھذہ الذات منعوتۃ بالالوھیۃ فھذا حکم اخر یستقل العقل بادراکہ وکل ما یستقل بادراکہ یمکن ان یتقدم العلم بہ علی شھودہ وذات الحق تأبیٰ عن ھذا الحکم فان شھودھا یتقدم علی العلم بھا بل یشھد ولا یعلم کما ان الالوھیۃ یعلم ولا یشھد ای اخرہ" وقال فی الفتوحات ایضاً "الالوھیۃ مرتبۃ للذات فلا یستحقھا الا اللہ فطلب مستحقھا ما ھو طلبھا والمالوہ یطلبھا وھی تطلبہ والذات منزہ عن کل شئ" وقال فی الفتوحات ایضاً "الدائرۃ مطلقۃ مرتبطۃ بالنقطۃ والنقطۃ مطلقۃ لیست مرتبطۃ بالدائرۃ نقطۃ الدائرۃ مرتبطۃ بالدائرۃ کذالک الذات المطلقۃ لیست مرتبطۃ بک والوھیۃ الذات مرتبطۃ بالمالوہ کنقطۃ الدائرۃ" انتہی۔

قولہ قال بعض الصوفیۃ ذات مقدس خود را بصور مختلفہ ظاہر می سازد و در ہر صورتے شیون وصفات خود را کہ در مرتبہ تعین اول وثانی دیدہ ودانستہ است ظاہر می کند وہویدا می سازد۔

قول این ظہور واظہار صحیح است لیکن بوجہیکہ اشتراک وتعدد ظہور راجع نہ بذات باشد بلکہ بظل او وصادر اول از وے وہمین است مذہب شیخ مجددؒ نیز، قال فی المکتوب الستین من المجلد الثالث "سبحان من لا یعتری فی ذاتہ ولا فی صفاتہ ولا فی اسمائہ بحدوث الاکوان

و فی المکتوب التاسع والثمانین منہ و آنچہ این فقیر از اطلاقات ایشان معنی ہمہ اوست می فہمد آنست کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور یک ذات اند تعالیٰ و تقدس در رنگ آنکہ صورت آید مثلاً در مرایائے متعددہ منعکس گردد و ظہور آنجا پیدا کند گویند ہمہ اوست یعنی این ہمہ صور کہ در مرایائے متعددہ نمودہ پیدا کردہ است ظہور یک ذات زید است آنجا کدام جزئیت و اتحاد است و کدام حلول و تلون ذات زید باوجود این ہمہ صور بر صرافت حالت اصلی خود است و این صور در روئے نہ ہیچ افزودہ است و نہ ہیچ کاستہ آنجا کہ ذات زید است این صور را آنجا نامے و نشانے نیست تا بوے نسبتے از نسب جزئیت و اتحاد و حلول و سریان پیدا کنند نیز الان کما کان را اینجا باید جست چہ در مرتبہ کہ اوست تعالیٰ چنانچہ عالم را پیش از ظہور آنجا گنجائش نبود بعد از ظہور ہم آنجا ہیچ گنجائش نباشد فلاجرم یکون الان کما کان۔

قولہ و سر درین آنست کہ نمی خواہد کہ غیر او بوجود و توابع وجود متصف شود و بمقتضائے غیرت وحدت و واحدیۃ می خواہد کہ صفات و افعال و آثار ہمہ بوے منسوب گردند و ہمہ وے را باشند تا غیر او را دوست ندارند و بغیر او محتاج نگردند۔

؎ غیرتش غیر در جہان نگذاشت لاجرم عین جملہ اشیا شد۔

اقول این کلام درین مقام از شعریات ست و مع ذالک مشتمل بر مسامحات لیکن چو نقل از کلام غیر است ما را با صاحب رسالہ درینجا تعرض نیست۔

(**نکتہ**) اما نکتہ بیان کنم و آن آنست کہ مراد از غیر یا غیر من جمیع الوجوہ است یا غیر من وجہ۔ و علی الشق الاول پس در آن مرتبہ حرف غیریت نیست زیرا کہ شہود اشیاء اجمالاً در مرتبہ وحدۃ تفصیلاً در مرتبہ واحدیت بآن طریقہ است کہ آنہا از لوازم و شیون ذات باشند نہ غیر ذات، و تعدد و کثرت در آن مرتبہ مستہلک است،

قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب "فشہود الحق سبحانہ فی ذاتہ الاعیان الثابتۃ التی ہی معلومۃ ومخلوقاتہ عبارۃ عن رویتہ فی حضرۃ علمہ الذاتی من حیث عدم مغایرۃ علمہ لہ ما یستلزمہ من الحقائق اللازمۃ لوجودہ التی ہی اسماؤہ الذاتیۃ الیٰ آخر ما قال" ثم قال وھذا شہود الھی علمی ذاتی شہود المفصل فی المجمل والکثیر فی الواحد والنخلۃ و ثمرھا و سعفھا وما یتبعھا فی النواۃ الواحدۃ وکلھا معدومۃ لا نفسھا، غیر موجبۃ کثرۃ وجودیۃ فی ذات ربھا سبحانہ" انتھی۔

علی الشق الثانی پس غیر آن معنی متصف بوجود و توابع وجود البته ہست اگرچہ وجود ظلی باشد، قال فی مفتاح الغیب" فالعالمون والمحجوبون یرون الحق من وراء حجابہ الحق المذکور وامثالہا لکن لا بحسبہا ولا بحسب الحق فیظنون ان متعلق علمہم ورؤیتہم انما ھو ھذہ الحقائق وصورھا وان الحق غیر مرئی لہم ولا معلوم الاعلما جبلیا من کونہ مستندھم فی وجودھم وانہ واحد لما یلزم من المفاسد لو لم یکن کذالک ونحو ھذا من احکام التنزیہ اللازمۃ لہذا التوحید، وطائفۃ اخری وقفت فی مقابلۃ ھؤلاء فغلب علیہم ادراک الحق فی کل حقیقۃ لکن علی وجہ غلب علیہم فیہ الحق سبحانہ علی امرہ فذھلوا عن کون الاشیاء مجالیہ تعالی وانہ الظاہر فیہا وحدہ فنفوا الغیر، ولم یقروا بسوی الحق تعالی الظاہر واذا سالوا عن التعددات المدرکۃ سببہا لم یعرفوا ما ھو ولا کیف ھو ولم یستطیعوا جوابا واما الکمل المتمکنون فشاھد والحق ظاہرا من حیث الوجود والحقائق کلہا مجالی ومظاہر۔ ثم قال بعد کلام طویل وھؤلاء ھم الذین شھدوا الحق حق الشہود وعرفوہ حق المعرفۃ۔ ثم قال واھل ھذا المقام لا ینفون العالم علی نحو ما ینفیہ اھل الشہود والحال، ولا یثبتونہ علی نحو اثبات اھل الحجاب مع اعترافہم بالحق سبحانہ والعالم وتمیزھم بین الحق وما سواہ ثم قال ھم خلق وحق وتمیز غیر ما تصورہ عقل من صور التمیز" انتہی۔

قولہ پس اشیاء را باعتبار تلبس بتعینات وتقیدات وترتب احکام وآثار مختصہ چنانچہ بایک دیگر غیریت واقعی است با مرتبہ اطلاق ذات مقدس نیز غیریت نفس الامری ست، وباقطع نظر ازین تعینات چنانچہ اشیا را با مرتبہ اطلاق ذات تعالی وتقدس عینیۃ محض است، باہم نیز اتحاد صرف است، ومولانا روم میفرماید

ابیات ؎ چونکہ بیرنگی اسیر رنگ شد — موسی باموسی درجنگ شد

چون بیرنگی رسی کان داشتی — موسی وفرعون دارند آشتی۔

اقول این مطلب فی نفسہ صحیح ست لیکن صاحب رسالہ را در تقریر آن دو جا لغزش پیش آمدہ۔ اول آنکہ مرتبہ اطلاق محتمل دو معنی است، معنی اول مرتبہ تجرد از مظاہر وشیون ودرین مرتبہ ذات مقرر است بقید اطلاق ومعنی ثانی مرتبہ کہ از قید اطلاق نیز مطلق باشد واین مرتبہ متحد است با جمیع موجودات چنانچہ شیخ اکبر" در معلومات اربعہ بآن تصریح کردہ واز کلام صاحب رسالہ مرتبہ اول متبادر می شود

زیراکہ قطع نظر از تعینات و تقیدات و ترتب احکام و آثار مختصہ در آں مرتبہ است، و مرتبہ ثانیہ متعالی ست از نظر و قطع نظر چنانچہ در مرتبہ لابشرط شئ و مرتبہ کہ مورد اعتبارات ثلثہ است در منطق مبین است، پس کلام صاحب رسالہ علی اطلاقہ وتبادرہ صحیح نباشد۔

دوم آنکہ ابیات مولوی رومؒ را بطریق استشہاد برین مدعا آوردن معنی ندارد زیراکہ بیت اول اشارہ است بمشاہد محجوبین و بیت ثانی اشارہ است بمشاہدہ مغلوبین، و مشاہدہ کمل متمکنین از مضمون بیتین متعالی است آنجا آشتی و جنگ ہر دو متحقق است بوجہے و ہر دو مرتفع است بوجہ آخر، و از مجموع بیتین اگرچہ تحقق ہر دو توان گرفت لیکن ارتفاع ہر دو بے ملاحظہ تنافی گرفتہ نمی شود اینجا عبارت مفتاح الغیب را در تفصیل شہود این ہر سہ طائفہ کہ سابق منقول شدہ مطالعہ باید نمود و بعد ازان بکلمہ و کلام لب باید کشود، و این جا فائدہ جلیلہ ذکر کنیم کہ صاحب رسالہ را درین مقام ازان فائدہ غفلت واقع شدہ،

فائدہ جلیلہ و آن آنست کہ قطع نظر از تعینات موجب حکم بعینیت اشیاء با مرتبہ وجود منبسط است اما نہ اطلاق ذات او تعالی پس وجود منبسط را بآن مرتبہ نسبتے است بس دقیق۔ تعبیر ازان بعینیت مختار شیخ اکبرؒ است و تعبیر ازان بظلیت مختار شیخ مجددؒ و در نفس الامر ہر دو تعبیر صحیح است، چنانکہ وجوہ جمع عینیت من بعد مذکور نمودہ ایم۔ در مسئلہ ثانیہ واضح خواہد شد، پس اشیا را با مرتبہ اطلاق عینیت محض دانستن کہ وجہے از وجوہ غیریت را متحمل نباشد کما یفصح عنہ لفظ المحض، قصور عظیم است، فلیتنبہ لہ۔

قولہ واما ذات مطلقہ پس در مرتبہ ظہور و تلبس بتعینات عین اشیا ست چنانچہ در مرتبہ بطون و اطلاق غیر اینہا۔

اقول درین کلام نیز قصور است، زیراکہ اشیا را در مرتبہ بطون و اطلاق دو اعتبار است، اول اعتبار تعینات آن اشیاء و باین اعتبار غیر ذات اند، و ثانی اعتبار اندراج آنہا در وحدت ذات، و باین اعتبار عین ذات اند پس حکم بغیریت علی الاطلاقہ غیر صحیح است، و این جا نیز کلام شیخ اکبرؒ را در مفتاح الغیب در بیان شہود حق اعیان ثابتہ را یاد باید کرد، و در قول او وہذا شہود الہی ذاتی الی قولہ غیر موجبۃ کثرۃ وجودیۃ فی ذاتہ سبحانہ غور باید نمود، قال القیصریؒ فی مقدمۃ شرحہ للفصوص "اعلم ان الاسماء الالٰہیۃ صور معقولۃ فی علمہ تعالی لانہ عالم بذاتہ لذاتہ واسمائہ وصفاتہ، وتلک الصور العلمیۃ من حیث انہا عین الذات المتجلیۃ بتعین خاص ونسبۃ متعینۃ ہی المسماۃ بالاعیان الثابتۃ سواء کانت کلیۃ او جزئیۃ فی اصطلاح اہل اللہ، وقال ایضا الاعیان من حیث تعیناتہا العدمیۃ وامتیازہا

من الوجود المطلق راجع الی العدم وان کانت باعتبار الحقیقۃ والتعینات الوجودیۃ عین الوجود،

قولہ وھذا معنی قول الشیخ الاکبر فی الفتوحات "الرب حق والعبد حق۔ فما ادری من المکلف" وقولہ "الحق المنزہ ھو الخلق المشبہ" وقولہ سبحان الذی خلق الاشیاء وھو عینھا" وقولہ "فھو عین ما بطن وعین ما ظھر ما ثم سواہ غیرہ وما ثم من یبطن عنہ سواہ وھو المسمی اباسعید الحراز وغیر ذالک من اسماء المحدثات" انتھی۔ ولا خفاء فی کون ظاھر ھذہ الاقوال موحشاً جداً لکن مرادہ ماذکرنا کما یدل علیہ قولہ فی الفتوحات علی ماذکرہ المحقق الجامی فی شرح اللمعات "فھو عین کل شیٔ فی الظھور ما ھو عین الاشیاء فی ذواتھا سبحانہ وتعالیٰ بل ھو ھو والاشیاء اشیاء"

اقول لوکان معنی کلام الشیخ الاکبر ماذکرہ وکان بناءہ علی تفاوت المراتب واتحاد الاشیاء معہ فی مرتبۃ والتغایر بینہ وبینھا فی مرتبہ اخری یلزم تشتت الضمائر واضطراب الکلام کما لایخفی علی الماھر باسالیبہ بل التحقیق عن مراد الشیخ من ھذہ الکلمات احد الامرین، اما مرتبۃ الجمع المتصفۃ بالاحکام المتضادۃ، قال الشیخ عبدالکریم الجیلی فی مراتب الوجود المرتبۃ الثالثۃ من مراتب الوجود المعبر عنھا بالواحدیۃ ومنھا تنشاء الکثرۃ بذاتہ وفیھا تنعدم وتلاشی نھایۃ لانھا ذات قابلۃ للبطون والظھور یصدق علیھا کل واحد من ھاتین النسبتین وفیھا تظھر الاسماء والصفات وجمیع المظاھر الالٰھیۃ بالشان الذاتی لایشعرونھا فیکون فیھا کل واحد عین الثانی ولھذا سمی المحققون ھذہ المرتبۃ بالغیر وبمنشاء السوی وبحضرۃ الجمع والوجود وبحضرۃ الاسماء والصفات" انتھی۔ او مرتبۃ الاطلاق بالمعنی الثانی کما اشرنا الیہ قال القیصری فی مقدمۃ شرحہ للفصوص الوجود من حیث ھو ھو ای لابشرط شیٔ غیر مقید بالاطلاق والتقیید ولا ھو کلی ولا جزئی ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدۃ الزائدۃ علی ذاتہ ولا کثیر بل یلزمہ ھذہ الاشیاء بحسب مراتبہ ومقاماتہ المبھمۃ علیھا بقولہ تعالیٰ "رَفِیْعُ الدَّرَجٰتِ ذُو الْعَرْشِ" فیصیر مطلقاً ومقیداً وکلیاً وجزئیاً وعاماً وخاصاً وواحداً وکثیراً من غیر حصول التغیر فی ذاتہ وحقیقتہ"

وقال الشیخ عبدالکریم فی خطبۃ الانسان الکامل "حقیقۃ الوجود المطلق عین ھویۃ المسمی بالحق والخلق" وقال فی اخر الباب الاول منہ لھذا الجوھر عرضان الازل والابد ولہ صفتان الحق

والخلق وله اسماء الرب والعبد وله حکمان الوجوب والامکان" انتہی۔

وقال الصدر الشیرازی فی بعض رسائله وهذا اے الوجود المطلق حقیقة الواجب عند الصوفیة یوجد مع الهویة الواجبیة ومع الهویات الامکانیة بعدم الامتیاز بین موجود وموجود بهذ الاعتبار" انتہی۔

قال العراقیؒ فی اللمعات فی اللمعة الاولیٰ اشتقاق عاشق ومعشوق از عشق است، وعشق در مقر غیر خود از تعین منزه است، ودر حریم عین خود از ظهور وبطون مقدس" انتہی۔

قال المحقق الجامیؒ فی اشعة اللمعات فی شرح قوله فی المقدمة "ایمائے کرده می آید بحقیقتے منزه از تعین که آن حقیقت موضوع مسائل این علم است، ومراد از تنزیه آن از تعین آنست که باوے ہیچ نوع خصوصیت از وجوب وامکان وما یتبعهما من الصفات والاحکام ملحوظ نباشد ثم قال بروز او بکسوت معشوق یعنی واجب تعالیٰ وقتیکه آن حقیقت مطلقه با سماء ونسب الٰہی اعتبار کرده شود، وعاشق یعنی ممکن وقتے که تجلی وے بصور ممکنات علماً اوعیناً اعتبار کرده شود" انتہی،

نکتہ ثم ههنا نکتة یجب تنبیه لها، وهی ان الشیخ الاکبرؒ کما انه من کبراء علماء الصوفیة وحکمائهم المحققین کذالک هو من اصحاب الاحوال والمقامات فربما یوقف فی موقف المغلوبین فیتلبس فی احکامهم ویری رأیهم ویتزمل برؤیة الحق عین رؤیة الخلق، ثم یرجع الی مقام التمکین ویعطی کل ذی حق حقه، فهذا توجیه صحیح لکلماته الموحشة، وتذکرههنا ما قال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب "وطائفة اخری اوقفت فی مقابلة هولاء اے المحجوبین فغلب علیهم ادراك الحق فی کل حقیقة الی قوله ولم یستطیعوا جواباً، ومما ینبغی ان یعلم ان استشهاده علی ماذکر بقول الشیخ الاکبرؒ فی الفتوحات غیر صحیح، لان المراد بقوله فهو عین کل شیٔ اما الذات فی مرتبة الادراك بالمعنی الاول المتبادر من کلام صاحب الرسالة والحکم علیها بالعینیة باعتبار الظهور جمع للنقیضین فان الاشیاء مغائرة لتلك المرتبة بالغیریة النفس الامریة کما صرح به صاحب الرسالة، واما الذات باعتبار التلبس بالتعینات والتقیدات، والحکم علیها بمغایرتها للاشیاء فی ذواتها اے تلبساتها بالقیود کما کتب صاحب الرسالة فی الحاشیة، تهافت صریح، فهذ القول فی الفتوحات اعدل شاهد علی ان المراد احد الامرین الذین ذکرناهما فافهم۔

قوله وتصویر ظهور ذات مطلق درین مظاہر وتطور او باین اطوار چنانچه برین طائفه علیه مکشوف شده والیشان بیان آن فرموده اند این ست که او سبحانه وتعالیٰ عین وجود صرف وہستی مطلق ست،

اقول ہمین است مذہب حضرت مجدد قال فی المکتوب الرابع والثلاثین من الجلد الاول معلوم فرزندی اعزی باد که حقیقت حق سبحانه وجود صرف است که امرے دیگر بآن انضمام نیافته است وآن وجود تعالیٰ منشاء ہر خیر وکمال است، ومبداء ہر حسن وجمال، وخیریت حقیقی وبسیطی است که ترکیب اصلا بآن راه نیافته است لاذہنا ولاخارجا وبحسب حقیقت ممتنع التصور است، ومحمول است بر ذات تعالیٰ مواطاة لا اشتقاقا، ہرچند نسبت حمل را نیز درآن موطن فی الحقیقت گنجائش نیست، زیراکه جمیع نسب درآنجا ساقط گشته اند، ووجود دیگه عام ومشترک است از ظلال آن وجود خاص است تعالیٰ وتقدس واین ظل محمول است بر ذات تعالیٰ وتقدس، وبر اشیاء بر سبیل تشکیک اشتقاقا لامواطاة، ومراد ازان ظل ظہور حضرت وجود ست تعالیٰ در مراتب تنزلات واز افراد آن ظل اولیٰ واقدم واشرف فردے است که محمول بر ذات است تعالیٰ اشتقاقا پس در مرتبه اصالت الله تعالیٰ وجود توان گفت نه الله تعالیٰ موجود، ودر مرتبه آن ظل الله موجود صادق ست نه الله وجود، وچون حکماء وطائفه از صوفیه که بعینیت وجود قائل گشته اند وبحقیقت این فرق اطلاع نیافته وظل را از اصل جدا نساخته اشتقاق وحمل مواطاة ہردو دریک مرتبه اثبات نموده اند، ودر تصحیح حمل اشتقاق محتاج بتمحل وتکلف گشته، والحق ما حققه بالہام الله سبحانه، واین اصالت وظلیت در رنگ اصالت وظلیت ہائے صفات حقیقیه است، زیراکه در مرتبه اصالت که موطن اجمال است، وغیب الغیب حمل این صفات بطریق مواطاة است نه بطریق اشتقاق، توان گفت الله تعالیٰ علم نمی توان گفت الله تعالیٰ عالم زیراکه حمل اشتقاق را از حصول مغایرت چاره نبود ولو باعتبار وہو مفقود فی ذالک الموطن راسا اذ التغایر لایکون الا فی المراتب الظلیة ولاظلیة ثمه لانه فوق التعین الاول بمراحل لان النسب ملحوظة بطریق الاجمال فی ذالک التعین، ولا ملاحظة لشی من الاشیاء بوجه من الوجوه فی ذالک الموطن، ودر مرتبه ظلیت که تفصیل آن اجمال است حمل اشتقاق صادق ست نه حمل مواطاة لیکن عینیت این صفات درآن مرتبه فرع عینیت است تعالیٰ که مبداء ہر خیر وکمال ومنشاء ہر حسن وجمال است، واین فقیر در کتب ورسائل خود ہر جا نفی عینیت وجود کرده است مراد ازان وجود ظلی باید داست که مصحح حمل اشتقاق است واین وجود ظلی نیز مبداء آثار خارجیه است پس ماہیاتے که بآن وجود متصف کردند در ہر مرتبه از مراتب موجودات خارجیه خواہند بود فافہم

فانہ ینفعك فی کثیر من المواقع، پس صفات حقیقیہ نیز موجودات خارجیہ باشند نیز در خارج موجود انتہی
وقال فی المکتوب السابع والتسعین بعد المائتین، اعلم ان لکل مرتبۃ من مراتب تنزل الوجود
سبحانہ اسما مختصابہا واحکاما لا توجد الا فیہا، و در اوائل این مکتوب فرمودہ اند اعلم ان احاطۃ
الحق سبحانہ بالاشیاء وسریانہ فیہ الخ، بالجملہ بودن ذات حضرت حق عین وجود امریست متفق علیہ
بین الشیخین لا اختلاف بینہما فی ذالك، و اگر سائل اینجا سوال کند و گوید کہ در مواضع
بسیار حضرت مجددؒ بخلاف این قائل اند از انجملہ در مکتوب دویم از جلد ثانی
می فرمایند کہ حل این اشکال آنچہ برین فقیر ظاہر ساختہ اند آنست کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ
بذات خود موجود ست نہ بوجود عین باشد آن وجود یا زائد،
و در مکتوب اول از ہمین جلد می فرمایند والوجوب والوجود ان کانا صفتی کمال لہ سبحانہ فہو تعالیٰ وراءہما
بل وراء جمیع الاسماء والصفات، وراء جمیع الشیون والاعتبارات، وقال فی المکتوب الثالث منہ،
فان ذاتہ تعالیٰ موجود بذاتہ لا بالوجود عینا کان او زائدا، وقال فی المکتوب الستین بعد المائتین،
وآنکہ گفتہ لیس وراءہ الا العدم المحض، زیرا کہ بعد از تمامی مراتب وجود خارجی و وجود علمی حصول عدم
است کہ نقیض او است ذات اللہ سبحانہ و راء این وجود و عدم ست، ہمچنانکہ عدم را آنجا راہ نیست
وجود را نیز گنجائش نہ زیرا کہ وجودے کہ عدم بمناقضت او بر پا باشد، چہ شایان آنحضرت است جل
سلطانہ اگر اطلاق وجود در آن مرتبہ کنیم از تنگی عبارت وجودے خواہد بود کہ عدم را با و مجال بمناقضت نباشد
وآنچہ این فقیر در بعض مکاتیب خود نوشتہ است کہ حقیقت حق سبحانہ وجود محض است از نارسائی خود نوشتہ
است بحقیقت این معاملہ و ازین قبیل است بعضے ازین معارف کہ در توحید وجودی وغیر آن نوشتہ
شد سرش عدم اطلاع بودہ ست بر حقیقت کار، چون از حقیقت کار آگاہ ساختند از آنچہ در ابتدا و وسط
نوشتہ و گفتہ نادم و مستغفر گشت استغفر اللہ واتوب الیہ من جمیع ما کرہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ۔ و در مکتوب نود
وسیوم از جلد ثالث می فرمایند وآنچہ در آخر بکرم و لطف مکشوف ساختند آن است کہ تعین اول مر حضرت
ذات را تعالیٰ و تقدس تعین حضرت وجود است کہ محیط ہمہ اشیا ست و جامع جمیع امداد است و خیر محض
و کثیر البرکۃ است کہ اکثر مشائخ این طائفہ علیہ آنرا عین ذات گفتہ اند تعالیٰ و منع زیادتی آن بر ذات
نمودہ سبحانہ غایت دقت و لطافت دارد کہ چشم ہمہ کس او را نمی تواند دریافت و از اصل نمی تواند جدا ساخت

لہذا تعین بودن او درین مدت مختفی ماند واز متعین متمیز نگشت وجم غفیر آن را بخدائے پرستیدند و معبود مطلوب ما ورا آن بطلبیدند و مبداء آثار خارجی او را دانستند و مکون حوادث یومی او را انگاشتند واین تمیز حق از ما دون حق، دولتے بود کہ برائے این مسکین در پس مانده ذخیره داشته بودند واین نفی مشارکت غیر معبود بمعبود سبحانہ اولش مانده بود از انبیا علیہم الصلوۃ والتسلیمات کہ برائے این زلہ بردارشان نگاہ داشتہ الحمد للہ الذی ہدانا لہذا وما کنا لنہتدی لولا ان ہدانا اللہ لقد جاءت رسل ربنا بالحق۔

ونیز در مکتوب صد وبست ودوم از آن جلد می فرمایند واین فقیر در رسائل خود تحقیق کرده است کہ حضرت حق سبحانہٗ وتعالیٰ بذات خود موجود است، نہ بوجود ہمچنین صفات ثمانیہ او سبحانہ وتعالیٰ بذات واجب موجود اند جل شانہ نہ بوجود کہ وجود بلکہ وجوب را نیز در آن مرتبہ گنجائش نیست کہ وجوب و وجود ہر دو از اعتبارات است انتہی۔ الی غیر ذالک من مکاتیبہ۔

جواب گوئیم تطبیق بین کلامیہٗ نیز مستفاد از کلام اوست زیرا کہ ایشان ہر جا کہ نفی عینیت وجود کرده اند مراد از آن وجود منبسط را داشتہ اند کہ ظلے است از اظلال ذات بحت وہر جا کہ قائل بعینیت آن یا ذات شده اند مراد از آن وجودے رامی دارند کہ عدم را باو مجال نقاضت نباشد، وھذا ان المعنیان مما صرح بھما فی کلامہ کما لا یخفی علی من راجع الی ما نقلناہ والی ما ترکنا من مکاتیبہٗ وسیاتی لذالک زیادۃ توضیح و دلیل برین مدعا آنست کہ نزدیک ایشان ہم موجودیت ذات بخودی خود است، یعنی او تعالیٰ بذات خود منشاء انتزاع وجود مصدری اعتباری است پس لاجرم عین وجود بخودی خود وجود باشد، وللہ در الشیخ المجدد حیث کفانا مؤنتہ التطبیق؛ فقال واین فقیر در کتب و رسائل خود ہر جا کہ نفی عینیت وجود کرده است مراد از آن وجود ظلی باید داشت کہ مصحح حمل اشتقاق است واین وجود ظلی نیز مبداء آثار خارجیہ است الخ فقد صرح بالامر الاول، واگر اطلاق وجود در آن مرتبہ کنیم از تنگی عبارت وجودے خواہد بود کہ عدم باو مجال نقاضت نباشد، فقد صرح بالامر الثانی، وحاصل حضرت ایشان را بر اہتمام نفی عینیت این وجود آنست کہ در بادی نظر امرے کہ بہ سبب انضمام آن بماہیات احکام و آثار مترتب می شوند ہمین وجود است، وامریکہ بلا واسطہ در جمیع موجودات ساری وبجمیع ذرات عالم محیط است، ہمین وجود است پس در نفی عینیت آن بحضرت ذات مبالغہ می فرمایند وادراک او تعالیٰ آنحضرت ذات را معری ازین وجود بخود مخصوص می دانند وبآن ابتہاج می نمایند۔

فائده باید دانست که وجود را در محاورات بر چهار معنی اطلاق کرده می شود۔

اول معنی مصدری یعنی کون و حصول که مفهوم انتزاعی و معقول ثانوی است و این معنی قابل آن نیست که کسے بگوید که وجود باین معنی مبداء المبادی است پس هر که از کلام صوفیه این معنی را فهم کند جاهل باصطلاح ایشان ست۔

دویم اطلاق وجود بر وجود خاص هر شیٔ یعنی حقیقت خاصه وے ازان جهت که مرتب الاحکام والآثار باشد، و باین معنی شیخ اشعریؒ فرموده که وجود هر شیٔ عین ذات وے است، و حکیم و صوفی با شیخ اشعریؒ در واجب موافق اند و اهل حق در قول خود که حقائق اشیاء ثابتة والعلم بها متحقق" این معنی را اراده کرده اند زیراکه حقائق اشیاء درین قول عبارت از هویات خارجیه است که مرتبة الاحکام والآثار اند۔

سیوم اطلاق وجود بر وجود منبسط که صوفیه آن را نفس رحمانی گویند و آن صادر اول است بطریق ابداع از اول الاوائل زیراکه بقید انبساط مقید است، اما باعتبار صوادر دیگر که در تحت وے است پس وجود مطلق ست لابشرط شیٔ و شمول وے مر موجودات خاصه را مثل شمول کلی مر جزئیات را نیست، زیراکه وے متحصل و متقرر بالفعل ست، و طبیعت کلیه مبهمه نیست، بلکه شمول وے از باب انبساط و سریان مجهول الکیفیت است و برائے تفهیم و تقریب ذهن بطریق تمثیل توان گفت که مثل شمول نفس انسانی ست بسبب مرور بر مخارج و حروف و کلمات ملفوظه را، و لهذا وے را نفس رحمانی گویند و مثل شمول خط اسود ست و حروف و کلمات مکتوبه را و شمول حدید مر اسلحه را و شمول قطن مر ثیاب را الی غیر ذالک من الامثال۔ و چون صدور ابداعی که ماده و مدت در انجا نیست بمنزله تفصیل اجمالی، و ظهور شیٔ در مرتبه ثانیه خود است بعض صوفیه در عبارات بطریق تسامح این مرتبه را از اول الاوائل ممتاز نمیکنند و احکام این مرتبه بر اول الاوائل محمول می سازند مثل آنکه گویند "هو السار(ی) فی جمیع الذراری" و حقیقة سبحانه هو الوجود المطلق لکن برهان قائم است که سریان و اطلاق لابشرط شیٔ وجود منبسط را بلاواسطه ست، و اول الاوائل را بواسطه وے است، زیراکه اول الاوائل متعالی است ازانکه هیچ حکمے در وے ملحوظ شود، و حضرت شیخ مجددؒ هر جا نفی عینیت وجود می کند، همین معنی را مراد می دارند،

چهارم۔ اطلاق وجود بر اول الاوائل یعنی الوجود الحق البحت که در وے هیچ ثبوت ماهیت نباشد، زیراکه هر ماهیتے که باشد در مرتبه خود موجود ست و نه معدوم، کما بین فی موضعه، پس چیزے که بسبب وے ترتب احکام و آثار شود، اگر وے هم ماهیت باشد، هیچ چیز موجود نشود پس بضرورت معلوم شد که در انجا چیزے هست که مطلقا ماهیت نیست، لهذا حکیم می گوید لاماهیة للواجب سوی الوجود، پس وجود باین معنی اول الاوائل

ومبدا المبادی باشد، ومصطلح صوفیہ بوجود مطلق، وذات مطلق واحدیہ مطلقہ وعینیت ہویۃ، ہمین معنی است؛ و در حقیقت منشاء انتزاع مفہوم کون وحصول ومبدا ترتب احکام وآثار ہمین معنی است زیراکہ وے فعل محض است وماسوائے وے فی الجملہ بالقوۃ است چنانچہ مبدا اضاءت نسبت مگر نور محض خواہ بلا واسطہ خواہ بواسطہ پس وجودات خاصہ بسبب توسط وجود منبسط مظہر حضرت الوجود الحق می شوند، وفعلیت حاصل می کنند ومنشاء ترتب احکام واثار می شوند وازان جہت کہ مقید است وبالقوۃ اند منشاء ترتب نتوانند شد؛ زیراکہ ہرچہ بالقوۃ ست بدان حیثیت معدوم است ومعدوم منشاء ترتب احکام واثار نتواند شد، وشیخ مجددؒ ہرجا بالعینیۃ وجود با حضرت ذات قائل شدہ اند ہمین معنی را می خواہند فلاتناقض بین کلامیہ اصلاً کمثل فیہ

مراتب وجود تحصیل مراتب وجود را بر مراتب ماہیت قیاس باید کرد پس انسان را مثلاً اعتبارات است اول اعتبار من حیث ہو ہو مع قطع النظر عن الخلط والتعریۃ بان یکون الحیثیۃ متعلقۃ بالملاحظۃ دون الملحوظ، قال المحقق الدوانیؒ حیث قال ان الانسان مثلاً وان کان معتبرا من حیث ہو ہو الا ان العقل قد ینظر الیہ من غیر نظر الی ہذا الاعتبار ویقسم الی المعتبر بہذا الاعتبار والمعتبر بالنحوین الاخیرین، ونظیر ذالک ان قسمۃ الانسان الی الکلی والجزئی صحیح مع ان المقسم ہو الکلی فی الواقع. وقال السید الزاہدؒ فی حواشی شرح المواقف وہو یشتمل جمیع المراتب الکلیۃ والجزئیۃ واذا سئل انہ الف اولیس بالف فالجواب انہ ولیس بالف ففی ہذا الاعتبار ایہام اجتماع النقیضین کما ان فی الاعتبار الاول ای اعتبارہ من حیث ہو بان یکون الحیثیۃ شرحاً لتلک المرتبۃ وعنواناً لہا ایہام ارتفاعہما۔

والی ہذا الاعتبار اشار صاحب السلم حیث قال" والطبعی اعم باعتبار من المطلقۃ فلا یلزم تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ" پس انسان درین اعتبار متعالی ست از مراتب ثلثہ کہ بشرط شی وبشرط ولا بشرط است بلکہ از عنوان مقسمیت نیز اگرچہ مقسم این مراتب ہمین اعتبار ست، وبرین مرتبہ قیاس باید کرد اول مراتب وجود را کہ عین ذات بحت است نہ چنانچہ صاحب رسالہ فہمیدہ است کہ اول مراتب او لابشرط است فلیتنبہ لم قد صرح بذالک شمس الدین الفناریؒ وحمل الوجود المطلق فی کلام الشیخ الاکبرؒ علی ہذہ المرتبۃ وآنچہ از کلام شیخ ابراہیم کردیؒ در بعض رسائل خود متبادر می شود کہ

(۱) ادالانصاری ۱۲

مراد شیخ اکبرؒ از وجود مطلق لبشرط لا است، پس ماٰل ست و محمول است بر ہمین مرتبہ یعنی لبشرط عدم اعتبار الوجود او العدم او لا اعتبارہ، گویا شیخ مذکور برائے اشارہ بر صرافت محض و تعریۃ صرف این مرتبہ باین تعبیر ادا کردہ اند فافہم۔

وثانی اعتبار او من حیث ہو ہو مطلقا اے لابشرط شئ و تفصیل احکام این مرتبہ در بحث ماہیت از کتب معقول بہ بسط تمام مذکور ست پس مرتبہ دوم از وجود از قبیل مرتبہ انسان است لابشرط شئ۔ و این مرتبہ از مراتب وجود مسمی ست بحقیقۃ الحقائق و شیخ اکبرؒ تعبیر از ان بمعلوم ثانی می کنند،

و مرتبہ ثالث اعتبار او ست من حیث ہو بان یکون الحیثیۃ متعلقۃ بالماہیۃ و لا یکون العموم قیدا لہا وہو بہذا الاعتبار کلی طبیعی و کان ہذا الاعتبار ہو بعینہ اعتبار التجرید عن المشخصات والمنوعات و لا فرق بینہما الا بحسب العبارۃ والمفہوم دون الغایۃ والمقصود ولذالک یشترکان فی کثیر من الاحکام کالجنسیۃ والنوعیۃ، و بازاء این آخر مراتب وجود مرتبہ الوہیت است و مرتبہ تقیید را نیز سہ اعتبار است اول اعتبارہ لبشرط لا و بازاء این از مراتب وجود مرتبہ احدیت است علما، و مرتبہ تجلی اعظم است عینا۔ و ثانی اعتبارہ لبشرط شئ مع قید العموم و بازاء این از مراتب وجود مرتبہ واحدیت است علما و مرتبہ وجود منبسط ست عینا، و ثالث اعتبارہ لبشرط شئ بالخصوص و این اگر باعتبار صفات فعلیہ وجوبیہ است حقائق اسماء خوانند و اگر باعتبار صفات انفعالیہ مکانیہ است اعیان ثابتہ خوانند علما وہویات امکانیہ خلقیہ عینا فافہم۔ لیکن در اعتبارات ماہیت و اعتبارات وجود فرق آنست کہ چون وجود بذات خود موجود است در ہر مرتبہ ہویۃ واقعیہ دارد و ممتاز از مرتبہ دیگر بامتیاز مقدس، و ماہیات چون متقوم اند بمادہ خواہ مادہ جسمانی باشد خواہ مادہ امکانی این مراتب بعضے از ان در صرف ملاحظہ اند و بعضے در خارج و امتیازات آنہا بنوع دیگر است واللہ اعلم۔

قولہ وا ورا مراتب بسیار است۔

اقول تعدد مراتب وجود امرے است متفق علیہ بین الشیخینؒ و تطور و تنزل اصطلاح شیخ اکبرؒ است و ظلیت و انعکاس باصطلاح شیخ مجددؒ و یشہد بذالک تلازم الاستعمالات فی الغالب و دوران کل منہما مع الاخر وجودا و عدما فی الاکثر، و فرق بین المذہبین آنست کہ حضرت مجددؒ آن ظاہر را عین مظہر نمیدانند و از تعبیر بعینیت تحاشی میکنند و چون ما در وجوہ سبع نسبت این اختلاف را برہم زنیم انشاء اللہ

تعالیٰ۔ این فرق ہم بجمیع انجامد واختلاف مرتفع گردد، در مکتوب شصت وچہارم درجلد ثالث می فرمایند اگر گویند از لفظ تجلی وظہور ظلی وامثال آنہا کہ در عبارات تو واقع می شود لازم می آید تنزل وجود در مراتب ظہورات چنانچہ مشائخ دیگر گفتہ اند، وحالانکہ تو انکار تنزل وجود می نمائی، وجہ آن چیست۔ گوئیم کہ تنزل بر تقدیرے لازم می آید کہ مظہر را عین ظاہر گوئیم چنانچہ دیگران گفتہ اند اما اگر عین نگوئیم تنزل چرا باشد، ومختار این فقیر عدم عینیت ظاہر است با مظہر واللہ سبحانہ الموفق انتہی۔

فائدہ باید دانست کہ صوفیہ را درمیان مراتب وجود وجوہ بسیار است بعضے دو مرتبہ مقرر کردہ اند وجوب وامکان یا علم وعین وبعضے سہ و ہمین مرتبہ وسیوم برزخے بینہما، وبعضے چہار ذات وصفات وافعال وآثار وہکذا، وشیخ صدر الدین قونوی در تفسیر سورہ فاتحہ دہ مرتبہ مقرر کردہ اند وشیخ عبد الکریم جیلیؒ اصول مراتب را تا چہل رسانیدہ اند، وبوجہے توان گفت کہ مراتب تنزلی تفصیلی وجود غیر متناہی است کما حققناہ فی مقام آخر لیکن چون صاحب رسالہ باتباع سیدی شرف الدینؒ برین مراتب خمسہ اکتفا نمودہ ما نیز در بحث برین مراتب اختصار می کنیم، وآنچہ از دقائق فروگذاشتہ متصدی بیان آن نمی شویم لانہ یقتضی مقاما آخر ومخاطبا آخر۔

قولہ واول مراتب او مرتبہ لاتعین وذات بحت است، واین مرتبہ فوق جمیع مراتب وشیون وکمالات ذاتیہ وے است وفوق جمیع اعتبارات وتقیدات وازین مرتبہ تعبیر بمرتبہ لابشرط شیٔ واول الاوائل ومبداء المبادی میکنند

اقول قال الشیخ المجددؒ فی المکتوب الاول من الجلد الثانی مشیرا الی ھذہ المرتبۃ الحمد للہ الذی جعل الامکان مرآۃ للوجوب وصیر العالم مظہرا للوجود والوجوب، والوجوب والوجود انکانا صفتے کمال لہ تعالیٰ الیٰ آخر قولہ ؎ زمرغ من بود آن نام ہم گم۔ وقد مر من قبل۔ وقال فی المکتوب الثانی والعشرین بعد المائۃ من الجلد الثالث۔ فی جواب سوال زیرا کہ فوق آن مرتبہ مرتبہ لاتعین است، الیٰ آخر ما قال۔ ودر مکتوب ہفتاد وششم از جلد ثالث می فرمایند باید دانست کہ ہرجا کہ تعین است رائحہ امکان دارد وثبوتے از عدم بادے ہمراہ کہ باعث تعین وتمیز وجود گشتہ است وبضدہا تتبین الاشیاء، انتہی۔ پس ازین کلام مستفاد شد کہ این مرتبہ کہ امکان را بوجہ ذرہ در آن گنجائش نیست متعالی است از تعین ولذالک سمیت مرتبۃ اللاتعین۔

قوله لیکن باید دانست کہ چنانچہ موجودیت این مرتبہ بذاتہ است امتیاز او از ماعدائے او کہ عدم است نیز بذاتہ است چنانچہ امتیاز نور از ظلمت بذاتہ است پس چنانچہ وجود او بمعنی ما بہ الموجودیۃ عین اوست تعین او بمعنی ما بہ الامتیاز عین اوست پس سبحانہ فی ذاتہ امر متحصل و متعین چنانچہ شایان جزئیہ حقیقی است، باشد وابہام و عدم تحصل کہ از خواص کلیہ است در آن بارگاہ بار نیابد، ورنہ در تحصیل خود چنانچہ از لوازم کلیہ است محتاج بامرے محصل و معین باشد و احتیاج سمات حدوث و امکان۔

اقول ہمین ست مذہب شیخ مجدد نیز چنانچہ در مکتوب دو لیست و سی و چہارم می فرمایند کہ "حقیقت حق سبحانہ وجود صرف ست کہ امرے دیگر بآن انضمام نیافتہ است و آن وجود تعالیٰ منشاء ہر خیر و کمال ست و مبداء ہر حسن و جمال و جزئی است حقیقی" انتہی۔

لیکن اینجا باید دانست کہ چنانچہ وجود کہ مقابل عدم است در مرتبہ متاخرہ است ازین مرتبہ کما سیاتی، تعین نیز کہ مقابل ابہام باشتراک ست متاخر است درین مرتبہ، پس کلام شیخین کہ دلالت کند بر جزئیہ حقیقیہ آن مرتبہ بامر عینیت تعین بر آن مرتبہ را مصروف است از ظاہر بالمحکمات من اقوالہما۔ قال المحقق الجامی فی مقدمۃ نقد النصوص "و اتحاد وجوب واجب با حقیقتش میان حکماء و صوفیہ متفق علیہا است۔ اما پیش حکماء جزئی حقیقی است و متعین است بتعینے کہ عین ذات اوست علی طریق الوجود، و پیش صوفیہ موحدہ نہ کلی است نہ جزئی و نہ خاص و نہ عام بلکہ مطلق است از ہمہ قیود تا حدے کہ از قید اطلاق نیز" انتہی۔ و قال الشیخ الکبیر فی النصوص اعلم ان الحق من حیث اطلاقہ الذاتی لا یصح ان یحکم علیہ بحکم او یعرف بوصف او یضاف الیہ نسبۃ ما من وحدۃ او وجوب وجود او مبدئیۃ او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منہ بنفسہ او بغیرہ لان کل ذالک یقتضی بالتعین و التقید ولا ریب فی ان تعقل کل تعین یقتضی سبق اللاتعین علیہ۔ و کل ما ذکرناہ منافی الاطلاق بل تصور اطلاق الحق لشرط فیہ ان یتعقل بمعنی انہ وصف سلبی لا بمعنی انہ اطلاق ضد التقیید انتہی

پس ذات درین مرتبہ چنانچہ متعالی است از وجود عینا کان او زائدا ہمچنین متعالی است از تعین عینا کان او زائدا، و توضیح این دقیقہ آن است کہ تعین را سہ معنی است۔

الاول کون الشئ بحیث یمتنع فرض اشتراکہ بین امور متعددۃ وھو یحصل من نحو الوجود الذھنی۔

والثانی کون الشئ ممتازا عما عداہ وھو یحصل بالوجود الخاص لا بمعنی ان الوجود ینضم الی

الشیٔ فیصیر المجموع شخصا بل بمعنی ان الشیٔ یصیر بالوجود ممتازا عما عداہ کما انہ یصیر بہ مبداء للاٰثار۔ قال المعلم الثانی فی تعلیقاتہ ہویۃ الشیٔ وعینہ و وحدتہ وخصوصیتہ و وجودہ المنفرد لہ کلہا واحد انتہی۔

والثالث کون الشیٔ غیر مبہم و لا مشترک فی مرتبۃ تجوہر الذات بدون اضافۃ الی ماعداہ وسلب الابہام ہناک سلب بسیط اجمالی کما فی الایجاب والسلب لا کما فی العدم والملکۃ۔ پس تعین بالمعنی الاول امرے است اعتباری ونابہ التعین نحو وجود ذہنی است و فردے از افراد وشریک باری دامثال او نیز باین تعین متعین است وتعین بالمعنی الثانی امریست اعتباری ومابہ التعین وجود حقیقی است کہ موجود بنفسہ است اعنی وجود منبسط، واین تعین است کہ شایان جزئی حقیقی است از موجودات نفس الامریہ۔ وتعین بالمعنی الثالث امرے است سلبی ومصداق آن عین ذات است و در جمیع طبائع کلیہ یافتہ میشود حتی کہ طبیعت اشتراک وابہام نیز باین تعین متعین است، ازینجا دانستہ شد کہ صاحب رسالہ را در معانی تعین اشتباہ افتادہ وتعین بمعنی مابہ الامتیاز را عین این مرتبہ قرار دادہ و ندانستہ کہ این مرتبہ را ماسوی نیست، وآنکہ امتیاز فرع اشتراک است وچون این مرتبہ با امرے اشتراک در واقع نیست امتیاز چرا باشد، پس اشتراک و امتیاز ہر دو را درین مرتبہ بار نیست، واین مرتبہ را نقیضے ومقابلے نیست۔ قال الشیخ المجدد فی المکتوب الرابع والستین من المجلد الثالث "نقیض عدم نہ آن وجود است کہ عین واجب است، یا از اخص صفات ذاتیہ وے است سبحانہ بلکہ نقیض عدم ظلی است از ظلال آن وجود وعکسے است از عکوس آن، بالجملہ ہر وجودے کہ عدم در طرف او افتد از مظان امکان است واحتیاج برفع عدم نقیض اوست دارد" انتہی۔

وقد فصل ہذا المعنی بعبارات مختلفۃ فی مواضع کثیرۃ من مکاتیبہ کما لا یخفی علی من راجع الیہا۔

ملخص ملخص الکلام آنکہ تعینے کہ عین ذات است شایان جزئی حقیقی نیست زیرا کہ طبائع کلیہ نیز یافتہ میشود وتعینے کہ شایان جزئی حقیقی است پس عین ذات نیست، بلکہ متاخر است ازان در رنگ جو زبلکہ عند التحقیق عین وجود است کما مر ذالک مفصلا، واینجا صاحب رسالہ را دو جا خبط واقع شدہ۔

اول آنکہ امتیاز این مرتبہ را قیاس کردہ است بر امتیاز نور از ظلمت واین بر مشرب صوفیہ ہرگز درست نمی شود کما عرفت زیرا کہ ظلمت نقیض نور است، ومقابل آن، وعدم نقیض ذات نیست بلکہ وجود وعدم کہ بر اعیان وارد می شوند ظلال واجب ونقیض آن ظل اند کہ وجود منبسط ست، وذات واجب باو نیز محیط ست احاطۃ

مجہولۃ الکیفیۃ وقد مر ذالک فی کلام الشیخ الکبیر فی النصوص مصرحًا آرے این قیاس بر مذہب حکما راست است زیراکہ نزدیک ایشان ذات واجب وجودے است خاص نہ وجود مطلق کہ محیط ست بجمیع آنچہ احکام وآثار از وے مترتب می شوند در موطنے از مواطن، پس در مقابلہ آن عدم واقع می تواند شد، فہو بمنزلۃ لبشرط لاشئ، وصوفی بعدم اعتبار مطلقا قائل است فہو عندہ بمنزلۃ لا بشرط شئ، فالجزئیۃ والکلیۃ والتجرد والتلبس کلہا اعتبارات متاخرۃ۔

قال العارف الجامی فی حواشیہ علی النصوص "فاذا اعتبر معہا الکلیۃ کان کلیًا واذا اعتبر معہا الجزئی کان جزئیًا واذا لم یعتبر معہ شئ منہما لم یکن ان یحکم علیہ بانہ کلی او جزئی"۔ وقال المدقق الدوانی فی شرح الرباعیات "اصحاب اعیان وارباب برہان چنین دیدہ ودانستہ اند کہ وجود حق سبحانہ عین ذات اوست، اما اہل برہان پس وجود را شرط سلب جمیع نسب واعتبارات حقیقت واجب می دانند ووجود غیر او عبارت از نسبتے خاص دانند کہ او را بالحقیقۃ۔ وجود حاصل شود بے آنکہ وجود را قیام باو باشد چنانچہ حداد کسے را گویند کہ حدید موضوع صناعت او باشد، ومشمس کسے را گویند کہ او را با آفتاب نسبتے خاص حاصل شود، اما اہل عیان پس وجود مطلق را اعنی وجود من حیث ہو بے شرط تجرد واطلاق وغیر آن حقیقت حق می دانند وآن را مراتب اثبات می کنند من حیث الاطلاق والفعل والوحدۃ مرتبہ الوہیت است وہی حقیقۃ اللہ ولہ بہذا الاعتبار الوجوب الذاتی والقدم، ومن حیث التقید والانفعال وقابلیۃ الوجود من الواجب بالفیض والتجلی حقیقت عالم است ولہ بہذا الاعتبار الامکان الذاتی والمعلولیۃ"۔ وقال الشیخ المجدد فی بعض مکاتیبہ "وجود را تعالی وتقدس ہیچ عدمے مقابل نیست وہیچ نقیضے متصور نہ، اگر وجود واجب تعالی را عدمے از اعدام نقیض باشد محتاج بود برفع آن نقیض، واحتیاج از سمات نقص است کہ مناسب حال امکان ست تعالی اللہ عن ذالک علوا کبیرا" انتہی۔ وقال الشیخ شمس الدین الفناری فی شرح مفتاح الغیب "ولان ما سوی الوجود لیس الا العدم المطلق وہو اللاشئ المحض فلا یحتاج فی احدیتہ الی وحدۃ وتعین یمتاز بہ عن الشئ اذ لا شئ غیرہ فوحدتہ عین ذاتہ"۔

ومن ہہنا ظہر ان ما وقع فی کلام العارف الجامی فی الدرۃ الفاخرۃ "نعم مقابلہ العدم وہو لیس لشئ" انتہی من قبیل السالبۃ الصادقۃ بانتفاء الموضوع کما لا یخفی علی من تامل فیما سبق من کلامہ وفیما الحق۔

وثانی آنکہ ذات حضرت حق را درین مرتبہ جزئی حقیقی قرار دادہ واین غلطی ست صریح، بلکہ نزد ایشان

وجودے کہ عین ذات است، نہ جزئی است نہ کلی، اینجا کلام مولانا جامیؒ در نقد النصوص کہ بسابقہ مذکور شدہ یاد باید کرد و کلام محقق قیصریؒ در اوائل مقدمہ شرح فصوص مطالعہ باید نمود، حیث یقول الوجود من حیث ہو ہو اے لا بشرط شی غیر مقید بالاطلاق والتقیید ولا ہو کلی ولا جزئی انتہی۔ آرے این تقریر ہم بر مشرب حکما درست است کہ ایشان ذات واجب را وجود مجرد جزئی می گویند، واما آنچہ در کلام حضرت مجددؒ واقع شدہ کہ جزئی است حقیقی پس بنا بر آنست کہ ایشان بعینیت مظہر با ظاہر قائل نیستند لاجرم تعدد و تکثر ظہور سے تجویز نمی کنند و در مقام نفی آن تعبیر بجزئیت حقیقی می فرمایند، اگرچہ این تعبیر ایشان نیز محمول بر مسامحت است زیراکہ وجوب و وجود را از مراتب متاخرہ می دانند پس تعین بمعنی ما بہ امتیاز عما عداہ کہ نشان جزئی حقیقی است نیز از مراتب متاخرہ خواہد بود۔

فائدہ۔ عدم حصول نقیض مر این مرتبہ را در صورتے است کہ این مرتبہ را من حیث ہی اعتبار کنند واگر من حیث الاطلاق والخصوص در آن مرتبہ نظر نمایند پس مقابل آن جمیع مراتب تقید و عموم است چہ عدمی وچہ وجودی، قال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب "حجابہ وعزہ وغناہ وقدسہ عبارۃ عن امتیاز حقیقتہ عن کل شئ یضادھا عن عدم تعلقہ بشئ وعدم افتقارہ فی ثبوت وجودہ لہ وبقائہ الی شئ" انتہی۔

قولہ واما تسمیہ این مرتبہ بلاتعین پس باعتبار قطع نظر از تعینات زوائد است، ومعنی آنکہ ہیچ یکے ازین تعینات زوائد در آن مرتبہ ملحوظ ومعتبر نہ، واما تلبس او بیکے ازین تعینات، وجوبے باشد آن تعین یا امکانی از لوازم ظہور ذات بحت است؛

اقول تعینے کہ آنرا صاحب رسالہ عین ذات قرار دادہ نیز از زوائد است، ودر مرتبہ متاخر است از مرتبہ ذات بحت، در رنگ وجود کما سبق توضیحہ والاستشہاد علیہ بکلام ائمۃ المذہبین، پس تسمیہ این مرتبہ بلاتعین از ان جہت است کہ این مرتبہ متعالی ست از تعین، عین باشد یا زائد، وتعینے کہ عین آن ذات است درحقیقت لاتعین است، قال المولانا الجامیؒ فی الدرۃ الفاخرۃ "قال ما بہ تعینہ اذا کان ذاتیۃ ینبغی ان یکون ہو فی نفسہ غیر متعین" انتہی۔ وقال الشیخ المجددؒ فی المکتوب الرابع عشر من المجلد الثالث "ازینجاست کہ جم غفیر از صوفیہ وجود را عین ذات سبحانہ تصور کردہ اند وتعین وجود را لاتعین انگاشتہ" انتہی۔ وقد سبق فی شرح ہذا المقام ما فیہ کفایۃ فلا حاجۃ الی الاعادۃ؛

قولہ قال الشیخ ابراہیم الکردیؒ فی جلاء الفہوم ما حاصلہ ان ہذہ المرتبۃ لہ سبحانہ وتعالیٰ

متعالیۃ عن جمیع المتقابلات بمعنی انہا لیست عین ھذا ولا عین ذالک فی اللحاظ العقلی لا بمعنی انہا
منفکۃ عنہما معا فانہا یستحیل خلوھا عن النقیضین فی متن الواقع انتہی۔

اقول متبادر ازین کلام آنست کہ این مرتبہ ذات را محض در ملاحظہ واعتبار عقل است و در نفس الامر ذات
خالی از تلبس بیکے از متقابلات نیست پس ہر چہ در نفس الامر ست بشرط شیٔ وتلبس بتعینات است، وچون
این مرتبہ محض با عتبار عقل باشد اگرچہ این اعتبار نیز از اعتبارات نفس الامری بود، لیکن ذات در نفس الامر
درین مرتبہ مبہم وغیر متحصل باشد واحتیاج لازم آید پس کلام سابق برھم خورد، زیرا کہ مقصود ازان آنست کہ
چنانچہ ذات در مرتبہ خود موجود است باقطع نظر از حقیقت متمیزہ وجود ہمچنان در ذات خود متعین است، باقطع نظر
از تعینات زائدہ، پس این کلام مناسب مطلب مستشہد علیہ نیست فافہم۔

سوال اگر گوئی توجیہ کلام شیخ مذکور نزدیک تو چیست۔

جواب گوئیم این مرتبہ نفس الامر کما سیجیٔ ذالک فی الرسالۃ ایضا ومحیط است بآن احاطۃ مجہول الکیفیۃ معلومۃ
الآنیۃ، ومرتبہ ملاحظہ از مواطن نفس الامر است، پس معنی کلام شیخ مذکور آنست کہ این مرتبہ فی حد ذاتہا متعالی
است از نفس الامر وچون تنزل آن در نفس الامر اعتبار کنیم پس مدرک آن مرتبہ از مواطن نفس الامر غیر از
موطن ملاحظہ نیست کہ ظرف غلط وتعریہ است وسوائے این موطن، ومواطن دیگر ہمہ مقتضی انضمام احکام
آن مواطن اند، یا متحقق در آنہا، وتعریہ در آن مواطن از جمیع متقابلات ممکن نیست، وہذا لا ینافی کون تلک
المرتبۃ متحققۃ فی نفسہا لانہا متعالیۃ عن الواقع ومواطنہ بل محیطۃ بہ فقولنا ان ھذہ المرتبۃ
فی الواقع، مسامحۃ من جہۃ قصور العبارۃ والتعبیر الاقرب عنہ ان یقال ان الواقع بہا ولہا
وفیہا الی غیر ذالک وانہا محیطۃ بالواقع قیوم لہ، وکذا لا یستلزم کون تلک المرتبۃ اعتباریۃ
کما وضح، قال الشیخ المجدد فی المکتوب الثانی عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث علماء اہل سنت
شکر اللہ تعالی سعیہم در صفات ثمانیہ حقیقیہ واجب الوجود تعالی چہ بلا زیبا گفتہ اند کہ لا ہو ولا غیرہ
این معرفت ورا طور عقل است کہ بنور فراست وبرکت متابعت انبیاء علیہم الصلوۃ والتسلیمات دریافتہ
اند، عقلا ازین عبارت ارتفاع النقیضین می فہمند ندانستہ اند کہ در حصول تناقض اتحاد مکان واتحاد زمان
شرط است، وچون در آن حضرت جل سلطانہا مکان وزمان گنجائش ندارد تناقض چگونہ متصور گردد، وآنچہ
علما در رفع تناقض در لفظ غیر تصرف کردہ اند واز غیر معنی خاص خواستہ ہیچ در کار نیست بلکہ نظر کشفی منع

این تخصیص می نماید و نفی غیریت ہر معنی کہ باشد اثبات می کند می یابیم کہ صفات واجبی جل شانہ چنانچہ عین ذات اقدس او تعالی نیستند کہ زائد اند غیر ذات او سبحانہ ہم نیند اگرچہ نسبت اثنینیت پیدا کردہ، اینجا قضیہ مقررہ ارباب معقول کہ الاثنان متغایران تخلف کردہ است کہ نقض اصول شان نمودہ الی آخر ما قال"۔

وقال الصدر الشیرازی فی شواھد الربوبیۃ" ثم یجب علیک ان تعلم ان الوحدۃ المعتبرۃ فی موضوع المتناقضین المعدودۃ من جملۃ المشخصات فی الوحدات الثمانیۃ المشھورۃ للتناقض انما ھی الوحدۃ الجسمانیۃ الوضعیۃ دون العقلیۃ والاوجب عند تعقلنا جسماً واحداً اتصفا بامرین متغایرین متقابلین، التقابل المستحیل ولیس کذالک، وھذا التخصیص الذی اصلناہ وان کان امراً غیر مشھور منصوص علیہ فی کلام اکابر الحکماء والمنطقیین لکنہ یلوح من اشاراتھم ورموزھم ویستفاد من اراء اھل الکشف والشھود ویؤدی الیہ التعمق فی المقاصد العالیۃ" انتھی

وتحقیق المقام ان التناقض بین ثبوت شئ لشئ ونفیہ عنہ انما یتصور فی مرتبۃ الخلط بین المھیات ومحمولاتھا، فان نقیض الھیئۃ الترکیبیۃ ھیئۃ ترکیبیۃ فالبسیط الحقیقی فی مرتبۃ بساطتہ الصرفۃ انما یتصور لہ النقیض البسیط الذی ھو من قبیل السلب والایجاب بین المفردین، وقد عرفت ان ھذا النحو من النقیض انما یتصور لما یمکن رفعہ فی موطن من المواطن. والحقیقۃ الشاملۃ لجمیع المواطن، والمحیط بھا بل المتعالیۃ عن الشمول واللاشمول لا یکون لھا نقیض فی الواقع وانما ذالک من قبیل الترھمات المزخرفۃ الباطلۃ" کانیاب الاغوال"

ولک ان تقول الذات المعروضۃ للتعینات مقیدۃ بالقیود والتقیید لا ینفی المقید، مقدمۃ علی القیود ومجموع القیود والمقید فی الواقع فمرتبۃ الذات متقدمۃ علی مرتبۃ لحوق القیود فی الواقع ولک ان تقول اتصاف الموضوع بای مفھوم کان انما یصح بانتسابھما الی الواقع واجتماعھما فی مرتبۃ منہ وھذا الانتساب والاجتماع شان من الشیون واعتبار من الاعتبارات۔ فالمرتبۃ التی ھی وراء جمیع الشیون والاعتبارات متعالیۃ عنہ۔

فان توھم متوھم صدق النقائض السالبۃ بانتفاء الموضوع فی ھذا المقام فقد شھد علی نفسہ بالسفاھۃ لان الکلام فی الذات الالٰھیۃ وای عاقل یتوھم انتفاءھا۔ وکذا من توھم صدق النقائض الموجبۃ فقد جھل بساطۃ الذات، وای عاقل یتوھم ترکبھا تعالی عما یقول الظلمون

علوا کبیرا واعدل شاهد علی هذا التحقیق ما سبق نقله من کلام الشیخ الکبیرؒ فی اوائل النصوص
"الحال باید دانست کہ ہیچ یک از ماہیات بسیطہ سوائے ذات حق باین علو وتعالیٰ متصف نیست زیراکہ
ہیچ چیزی غیر او تعالیٰ من جمیع الوجوه بسیط نیست" قال الشیخ موید الدین الجندیؒ اول شارحی الفصوص
"مشرب التحقیق الاتم یقتضی ان لا یخلو الارواح عن المادة کما ان الصورة الجسمیة لابد لها من
مادة صالحة لتصور تلک الصورة فهی لا یستغنی فی الوجود عن المادة فکذلک الصور الروحیة لابد
لها من مادة صالحة لتصور تلک الصور، وهی حقیقة الحقائق وجوهر الجواهر وهویة الکل وهیولاه
الحاملة لصور وجوبها واحکامها" انتهی۔ ولئن تنزلنا من اشتمال کل بسیط علی المادة۔ قلنا ان
نقول کل شئ غیر الذات الالٰهیة فهو مصداق بنفس الذات لمفهوم من المفهومات العالیة
المحیطة به وهذا هو مصداق الهیئة الترکیبیة، واما الذات المتعالیة فلا یمکن ان یحکم علیه بما
هو محیط به بل لا یمکن ان یحکم علیه بوصف اصلاً کما مر التصریح به فی کلام الشیخ الکبیرؒ۔
ولئن تنزلنا عن ذالک ایضًا۔ قلنا ان نقول نقائض البسائط لا یمکن اعتبارها قضایا، لانه
یستلزم الترکیب فان اعتبرت نقائضها فانما تعتبر مفردة وارتفاع النقیضین عند ذالک
جائز فی المرتبة، قال السید الزاهدؒ فی حواشی شرح المواقف "وتحقیق المقام ان التناقض کما
یقع بین القضایا یقع بین المفردات، فان اعتبر نقیض قضیة فارتفاع النقیضین فی المرتبة
ممتنع ضرورة انه لا یمکن ان یرتفع قولنا "الماهیة من حیث هی موجودة" وقولنا الماهیة لیست من حیث هی موجودة مقابل یجب [illegible]
احدهما، وان اعتبر النقیضین مفردا فارتفاع النقیضین فی المرتبة ممکن بل واجب ضرورة
ان جمیع المحمولات الایجابیة والسلبیة مسلوبة عن مرتبة المهیة" انتهی
قوله قال المحقق الجامیؒ فی نقد النصوص "فیمکن بالنظر الی کل تعین حادث للوجود ان ینسلخ الوجود
عنه ویتعین تعینًا اٰخر وینعدم التعین الاول، او نفس التعین هو الواجب الوجود الحق الساری
فی الحقائق لا التعین المعین" انتهی۔

اقول هذا النقل فی هذا المقام ایضا من الطراز الاول، وذالک ان هذه الاحکام المذکورة
فی هذه العبارة کلها احکام للذات المقدسة فی المرتبة الرابعة المسماة بالوجود المنبسط کما سیجئ
فی الرسالة وکما یدل علیه قوله قدس سره الوجود الحق الساری فی الحقائق۔ فالمستفاد من هذا

الکلام ثبوت التعین الواجب الوجود المنبسط الذی ہو ظل للذات او مرتبۃ من مراتب تنزلاتہ باعتبار ظہور ذالک الظل فی الہویات الخاصۃ وظہور الذات فی المراتب التی فوقہا، کالاحدیۃ والواحدیۃ مثلا لیس ملزوماً للتعین فیجب التامل فی ہذہ الاستشہاد،

قولہ ثم قال فی الحاشیۃ وہذ التعین الواجب انما ہو شرط لظہورہ سبحانہ فی المراتب لا لتحققہ فی ذاتہ والا لزم ان ینقلب الواجب ممکنا انتہی۔

اقول الضمیر فی قولہ بظہورہ راجع الی الوجود الحق الساری فعلم ان ما فوقہ من المراتب متعالیۃ عن التعین وہذا الوجود الساری الذی ہو ظل للوجود البحت ایضاً فی نفسہ ومرتبۃ ذاتہ لیس محتاجا ومفتقراً الی التعین الزائد وہذا مما اسلفناہ فتذکر۔

قولہ اگر گویند ذات بحت ومبدار المبادی اگر فی ذاتہ متعین وجزئی حقیقی باشد تکثر وتعدد او باعتبار تلبس بہ تعینات زوائد متصور نشود زیراکہ تکثر وتعدد خارجی از خواص کلی است کما بین فی موضعہ۔

اقول مخفی نماند کہ در تقریب این اعتراض خلل ظاہر است،

اما اولاً پس ازانجہت کہ بنا راین بر بودن ذات بحت ومبدار المبادی از قبیل جزئیات حقیقیہ است وسابقا بہ تفصیل مذکور شد کہ این غلط صریح است مخالف نصوص جمیع صوفیہ خصوصاً موحدین بلکہ آن مرتبہ نہ جزئی ست نہ کلی اگر مقارن شخصیات واقع شود جزئی باشد، والا کلی، والعارف الجامیؒ والشارح القیصریؒ وغیرہما من محققیہم ینادون باعلی الاصوات علی نفی الکلیۃ والجزئیۃ عنہ تعالیٰ وقد سبق من شواہد کلامہم ما فیہ کفایۃ فلیرجع الیہ۔ پس فرض کردن ذات بحت از قبیل جزئیات حقیقیہ فرض محال ست، والمحال جاز ان یستلزم محالاً آخر۔

واما ثانیاً پس ازانجہت کہ تنافی وعدم اجتماع این دو مفہوم یعنی تعین کہ مقتضی وحدت است وتعدد کہ مقتضی تکثر است درصورت است کہ شئی واحد را بیک اعتبار اثبات کردہ شود، وچون اعتبارات مختلفہ را مجال در آمدہ باشد پس امتناع اجتماع نیست، وقد صرحوا بذالک فی تعریف المتقابلین، وحکموا باجتماع الابوۃ والبنوۃ مع انہما حقیقیان وہما من اقسام المتقابلین الذین ہما متنافیان واینجا تعین ذات بحت را باعتبار ذات خود است، وتعدد باعتبار تلبس تعینات زوائد کما اعترف بہ المعترض ایضاً فلا استحالۃ فی اجتماعہما حینئذ پس در شرطیہ کہ بنا اعتراض است ملازمہ غیر صحیح است

وبوجہ آخر، امتناع اجتماع تعین وتعدد وقتے مسلم است کہ فیما بینہما تنافی باشد، ودرمیان این تعین وتعدد تنافی نیست پس ممتنع الاجتماع نباشد چہ ظاہرست کہ تعین وانحیاز ذاتی است وآن مستلزم تعین عرضی بالخصوص نیست والا لزم کون زید مثلا نائماً دائماً اومستیقظا دائماً اومتحرکاً دائماً۔ اوساکناً دائماً ولم یکن للجزئی الحقیقی الحرکۃ فی شئ من مقولاتہ ولا تبدل مقولۃ من المقولات بالنسبۃ الیہ وچون تعین ذاتی مستلزم تعین عارضی بالخصوص نباشد، اجتماع آن با تعدد تعینات عارضہ ممکن باشد پس ملازمہ باطل ست۔

وبوجہ آخر، تعدد منافی وحدۃ عددی است، ووحدتے کہ بالاتر از وحدت عددی باشد تعدد باو منافات ندارد، ووحدۃ حضرت ذات حقیقی است نہ عددی است صرح بہ الصوفیۃ والحکماء فی کلامہم، وبوجہ آخر، تعین یا شخصی است چنانچہ تعین زید، یا نوعی است چنانچہ تعین طبائع کلیہ مثل انسان وفرس، ویا حقیقی است کہ بالاتر ازین ہردو است مثل تعین حضرت ذات، پس منافی تعدد قسم اول است نہ قسمین اخیرین فالملازمۃ باطلۃ بالجملہ ملازمت این شرطیہ بوجوہ بسیار باطل است،

واما ثالثاً پس ازانجہت کہ تکثر وتعدد خارجی اصلاً بجزئیت ذات راہ نیافتہ بلکہ این تکثر وتعدد در وجود منبسط متوہم می شود ودر حقیقت وجود منبسط ہم متعدد ومتکثر نیست، مگر در ہویات خاصہ کہ عکوس اعیان اند در مرآۃ ظاہر الوجود، فالوجود واحد والموجود متعدد وھو القول بوحدۃ الوجود وتعدد الموجود وھو مذھب الصوفیۃ قال العارف الجامیؒ فی اللوائح عظیم ترین حجابے وکثیف ترین نقابے جمال وحدت حقیقی را تقیدات وتعدداتے است کہ در ظاہر وجود واقع شدہ است بواسطہ تلبس آن باحکام وآثار اعیان ثابتہ در حضرت علم کہ باطن وجود است ومحجوبان را چنان می نماید کہ اعیان موجود شدہ اند در خارج، وحالانکہ بوئے از وجود خارجی بمشام ایشان نرسیدہ است وہمیشہ بر عدمیت اصلی خود بودہ اند وخواہند بود وآنچہ موجود ومشہود است حقیقت وجود ست، اما باعتبار تلبس باحکام وآثار اعیان نہ ازحیثیت تجرد از انہا زیرا کہ ازین حیثیت بطون وخفا از لوازم او است پس فی الحقیقۃ حقیقۃ وجود ہمچنان بر وحدۃ حقیقی خود است کہ ازلاً بود وابداً خواہد بود، اما بنظر اغیار بسبب احتجاب بصورہ کثرۃ احکام وآثار تقید[1] وتعین در می آید ومتعدد ومتکثر می نماید الی آخر ما قال

---

(۱) فی اللوائح "مقید ومتعین" ۱۲

پس تعدد و تکثر در وجود منبسط است فی حد ذاتہ و نہ در ذات بحت پس بطلان تالی شرطیہ کہ تعدد و تکثر او باعتبار تعینات زائدہ واقع است چہ در مرتبہ ذات بلاواسطہ و چہ بواسطہ وجود منبسط ممنوع خواہد۔

اما رابعاً پس ازان جہت کہ تعدد و تکثر خارجی مطلقاً از خواص کلیت نیست و آنچہ از خواص کلیت است تعددے است کہ محوج باشد در تحصیل و تحقیق بسوئے افراد، و اینجا برعکس آن ہویات خاصہ محتاج اند در تحصیل و تحقق خود بسوئے ذات بحت و وجود منبسط لما تقرر عندھم ان مابہ التعین ھو الوجود الحقیقی الذی ھو موجود بنفسہ و قائم بذاتہ قال المعلم الثانی فی (علہ)..... ھویۃ الشئ و وحدتہ و تعینہ و خصوصیتہ و وجودہ المنفرد لہ کلھا واحد فاطلاق قولہ زیرا کہ تعدد و تکثر خارجی از خواص کلیت است فی حیز المنع،

و اما خامساً پس ازانجہت کہ تعدد و تکثر خارجی در جزئیات حقیقیہ بمعنی تحول و ظہور محال نیست زیرا کہ زید مثلاً جزئی حقیقی است و تعدد و تکثر او در مواطن خارجیہ مثل عالم مثال و عالم برزخ و عالم حشر جائز بل واقع ست، پس ذات بحت اگرچہ فی ذاتہ متعین و جزئی حقیقی باشد تکثر و تعدد او بمعنی التحول والظہور متصور است۔ قال المحقق الجامی "ثم لا یخفی علی من تتبع معارفھم المبثوثۃ فی کتبھم ان ما یحکی من مکاشفاتھم و مشاھداتھم لا یدل علی اثبات ذات مبھمۃ مطلقۃ محیطۃ بالمراتب العقلیۃ والعینیۃ منبسط علی الموجودات الذھنیۃ والخارجیۃ لیس لھا تعین یمتنع معہ ظھورھا مع تعین آخر من التعینات الالھیۃ والخلقیۃ فلا مانع ان ثبت لھا تعین یجامع التعینات کلھا، لا ینافی شیئا منھا، ویکون عین ذاتہ غیر زائد علیہ لا ذھنا ولا خارجا اذا تصورہ العقل بھذا التعین امتنع عن فرضہ مشترکا بین کثیرین اشتراک الکلی بین جزئیاتہ لا عن تحولہ وظھورہ فی الصور الکثیرۃ والمظاھر الغیر المتناھیۃ علماً و عیناً و غیباً و شھادۃً بحسب النسب المختلفۃ والاعتبارات المتغایرۃ، واعتبر ذلک بالنفس الناطقۃ الانسانیۃ الساریۃ فی اقطار البدن وحواسھا الظاھرۃ وقواھا الباطنۃ بل بالنفس الناطقۃ الکمالیۃ فانھا اذا تحققت بمظھریۃ الاسم الجامع لکان الروح[1] من بعض حقائقھا اللازمۃ فیظھر فی صور کثیرۃ من غیر تقید و انحصار تصدق تلک الصور علیھا بتصادق لاتحاد عینھا کما تتعدد لاختلاف صورھا، ولذا قیل

(علہ) بیاض فی الاصل ۱۲ (۱) کذا فی الاسماعیلیہ ۱۲

فی ادریس (علیہ السلام) هو الیاس المرسل (علیہ السلام) الی بعلبک لا بمعنی ان العین خلع الصورة الادریسیة ولبس الصورة الالیاسیة والا لکان قولاً بالتناسخ بل ان هویة ادریس (علیہ السلام) مع کونها قائمة فی انیتہ وصورتہ فی اسماء الرابعة ظهرت وتعینت فی انیة الالیاس (علیہ السلام) الباقی الی الآن فیکون من حیث العین والحقیقة واحدة ومن حیث التعین الصوری اثنین کنحو جبرئیل ومیکائیل وعزرائیل (علیہم السلام) یظهرون فی الآن الواحد فی مائة الف مکان بصور شتی کلها قائمة بهم وکذالک ارواح الکمل کما یروی عن قضیب البان الموصلی کان یری فی زمان واحد فی مجالس متعددة مشتغلاً فی کل بامر غیر ما فی الاخر و لما لم یسع هذا الحدیث اوهام المتوغلین فی الزمان والمکان تلقوه بالرد والعناد وحکموا علیہ بالبطلان والفساد واما الذین منحوا لتوفیق للنجاة من هذا المضیق فلما راوه متعالیاً عن الزمان والمکان علموا ان نسبة جمیع الازمنة والامکنة الیہ نسبة واحدة متساویة فجوزوا ظهوره فی کل زمان وکل مکان بای شان شاء ها و بای صورة اراد تمثل مثلا اذا انطبعت صورة واحدة جزئیة فی مرایا متعددة متکثرة مختلفة بالکبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحدیب والتقعیر وغیر ذالک من الاختلافات فلا شک انها تکثرت بحسب تکثر المرایا، اختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها، وان هذا التکثر غیر قادح فی وحدتها والظهور بحسب کل واحدة من تلک المرایا غیر مانع لها ان یظهر بحسب سائرها، فالواحد الحق سبحانہ ولله المثل الاعلی، بمنزلہ الصورة الواحدة والمهیات بمنزلہ المرایا المتکثرة المختلفة باستعداداتها فهو سبحانہ یظهر فی کل عین بحسبها من غیر تکثر وتغیر فی ذاتها المقدسة من غیر ان یمنعہ الظهور باحکام بعضها عن الظهور باحکام سائرها کما عرفتہ فی المثال المذکور، انتهی۔

واما سادساً پس ازانجهت کہ اختلاف بکلیت وجزئیت درمیان اشیاء باختلاف نحو ادراک است نہ باختلاف مدرکات، ولهذا اگر چیزے را بحواس ادراک کنیم جزئی باشد، وهمان چیز را چون بعقل ادراک کنیم کلی باشد، پس مدرک فی نفسہ مع قطع النظر عن نحو الادراک نہ کلی است نہ جزئی۔ قال الشیخ المجدد فی المکتوب الثالث من المجلد الثانی ویناسب هذا المعرفة ما قالہ ارباب المعقول من ان الکلیة والجزئیة تعرضان للماهیة باعتبار خصوصیة الوجود الذهنی فلا یوصف بهما الماهیة حال

الوجود الخارجي فيزيد الموجود في الخارج متلا قبل التعقل ليس بجزئي كما انه ليس بكلي بل عرض الجزئية بعد الوجود الذهني الظلي" انتهى۔

وچون کلام درانیجا در مرتبہ ذات بحت است وآن مرتبہ متعالی است از جمیع انحاء ادراک وشعور وحرف کلیت وجزئیت درانیجا راست نمی آید۔

واما ساابعاً پس ازانجہت کہ این سوال تمامہ منقوض است بمواد کثیرہ کہ جزئیت حقیقیہ آنہا مجمع علیہ است مثلاً گوییم زید اگر فی ذاتہ متعین وجزئی حقیقی باشد تکثر وتعدد او در نشاءۃ اولیٰ وبرزخ وباعتبار امردیت والتحاء وباعتبار طفولیت وشباب وکہولت وشیخوخت متصور نشود، زیراکہ این ہمہ تعدد وتکثر خارجی است، وتعدد وتکثر خارجی ازخواص کلی است کما بین فی موضعہ۔

گمان نکنی کہ آنچہ ازخواص کلی است صدق علیٰ سبیل الاجتماع است نہ علی سبیل البدلیۃ وانیجا علیٰ سبیل البدلیۃ است۔ زیراکہ کلام مادرعدم تنافی تکثر است مرجزئیت رانہ اثبات کلیت آنہا۔ وفی الحقیقت اگر باعتبار ظرف زمان اجتماع نیست درظرف دہر البتہ اجتماع حاصل است، وباقطع نظر از زید صورت شخصیہ جسم معین متصف می باشد بسواد وبیاض ونور وظلمت وحرارت وبرودت، ووحدت شخصیہ ادنمی رود، وہمچنین ہیولیٰ واحد بالشخص مواد صور بیشمار است، وہمچنین جبرئیل (علیہ السلام) فی ذاتہ متعین وجزئی حقیقی است وباعتبار تلبس تعینات زائدہ چون صورت دحیہ وصورت اعرابی وصورت سد افق متکثر ومتعدد می شود الیٰ غیر ذالک من مواد النقض وللہ در من قال شعر

دمبدم گرشود لباس بدل ۔ شخص صاحب لباس راچہ خلل

بالجملہ درتمیم آن اعتراض ودفع منوع سبعہ ودفع سند ہائے آنہا کہ بیان کردہ ایم دلیلے قائم باید کرد تاتقریب اعتراض تمام شود ودونہ خرط القتاد، واللہ الہادی الی الرشاد۔

قولہ گوییم تحقیق آنست کہ مناط کلیت برظلیت ست یعنی کلی آنست کہ ظل کثیرین است ومنتزع است ازانہا، نہ آنکہ کثیرین ظل او باشند، وانیجا ہمہ کثرت ظلال مبدا المبادی اند ومنتزعات انداز و، نہ او ظل آنہا است ومنتزع ازینہا پس حرف تعدد وتکثر منافی جزئیت نشود۔

اقول این کلام نیز مختل است۔

اما اولاً پس ازانجہت کہ ظلیت باین معنی شان کلی عقلی است یعنی صورت عقلیہ کلی نہ شان کلی طبعی زیراکہ کلی طبعی

اے معروض مفهوم الکلی ماخوذ من حیث ہو با قطع نظر از عروض کلیت متعالی است از آنکہ ظلیت کثیرین در آن اعتبار کردہ شود کما ہو المقرر فی کتب المنطق۔ وآنچہ در اعتراض لازم آمدہ بود کلی طبعی بودن است، فاللازم غیر مندفع والمندفع غیر لازم۔

واما ثانیا پس ازانجہت کہ منقوض است بصورت خارجیہ زید وصور خیالیہ او زیراکہ باہم متصادق ماند وتصادق مصحح انتزاع جانبین است، والا لما کان عکس الموجبۃ موجبۃ، پس لازم آید کہ صورت خارجیہ زید کلی باشد زیراکہ ظل صور کثیرہ خیالیہ است ومنتزع ازانہا بلکہ عند التحقیق ہمہ صور خارجیہ اند زیراکہ از قبیل اعراض موجودہ اند در خارج گو محل آنہا نفس باشد وقواے او، واین معنی ظلیت در صورت خیالیہ جزئی حقیقی در مرتبہ علم فعلی باحسن وجوہ متصور می شود، زیراکہ ظلیت صورت خارجیہ واصالت صورت خیالیہ در آن واضح تر است۔

واما ثالثا پس ازانجہت کہ کلی طبعی عند القائلین بوجودہ فی الخارج باعتبار اخذہ لابشرط شئ متعدد ست در خارج زیراکہ در افراد متعددہ موجود است، وباوصاف موجودہ متنافیہ موصوف، وباوجود انتفاء در یک فرد موجودہ می ماند در فرد دیگر، ومع ذالک ظل کثیرین ومنتزع ازانہا نیست، لانہا لو کان منتزعا عن الافراد وظلا لہا لم یکن موجودا فی الخارج فی مرتبۃ ذاتہ بل باعتبار وجود الافراد، وہو خلاف المذہب المتصور فی الکلی الطبعی فیلزم ان لایکون کلیا علی تحقیق صاحب الرسالۃ،

واما رابعا پس ازانجہت کہ قولہ پس حرف تعدد وتکثر منافی جزئیہ نشود، درین مقام بے موقع ست، زیراکہ معترض صرف تعدد وتکثر را لازم نکردہ بلکہ تعدد وتکثر باعتبار تلبس بتعینات زوائد، وآن البتہ منافی جزئیہ است نزدیک معترض، والا لازم آید جزئیہ جمیع طبائع کلیہ زیراکہ تعین مابہ امتیاز الشئ عن غیرہ در آنہا ثابت است غایۃ ما فی الباب آنجا تعین ذاتی است۔ فنقول مثلا الانسان ممتاز بذاتہ عن الفرس، وہو جزئی حقیقی لان تکثرہ وتعددہ انما ہو باعتبار التلبس بتعیناتہ الزوائد، فالانسان الظاہر فی مظہر من مظاہرہ یمتاز عن الظاہر فی مظہر آخر بصفۃ وجودیۃ، کزید الرحیم الممتاز عن عمر القہار، وبصفۃ عدمیۃ کالعلیم من الجہول او بصفۃ وجودیۃ وعدم صفۃ اخری کالکاتب الغیر الخیاط عن الخیاط الغیر الکاتب، فلو لم یکن التکثر والتعدد باعتبار التلبس بالتعینات الزوائد منافیا للجزئیۃ الحقیقیۃ لزم کون طبیعۃ الانسان والفرس من قبیل الجزئیات الحقیقیۃ لان الامتیاز بذاتہ

شان الجزئی الحقیقی کما مر فی الرسالۃ۔

واما خامسا پس ازانجہت کہ قید کثیرین در منتزع منہ کہ صاحب تحقیق آنرا اعتبار کردہ بغایت مضر است زیرا کہ مفہوم شمس از فرد واحد منتزع است وافراد متصورہ ومتوہمہ او کہ کثیرین اند ظل اویند پس باعتبار این قید لازم می آید کہ مفہوم شمس کلی نباشد زیرا کہ کثیرین ظل اویند نہ او ظل کثیرین، وھو سفسطۃ او لیتہ البطلان

قولہ ایا نمی بینی کہ ہیولی در جمیع عناصر ساری است ہمچون سریان کلی در افراد خود۔

اقول درین کلام نیز خللے ہست چہ سریان ہیولی در عناصر بر سریان کلی در افراد خود قیاس کردن باطل است

قولہ حالانکہ شخص واحد وجزئی حقیقی ست کما ہو مشروح فی موضعہ۔

اقول این تشبیہ در رفع استبعاد مناسب بمرتبہ وجود منبسط است اما مبداء المبادی پس وحدتش وحدت حقیقیہ است وہیولی را این چنین وحدت کجا۔

قولہ ونیز اہل[1] تصریح می فرمایند کہ این عبارات ثلاثہ یعنی لابشرط وبشرط لا وبشرط شئ چنانکہ در کلیات جاری است در جزئیات نیز جاری ست، پس باوجود جزئیہ حقیقیہ بطور اول الاوائل باین اطوار باعتبار تعینات زوائد بر ذات مستعد نباشد ومستلزم ابہام نبود واللہ اعلم۔

اقول توہم ابہام باین تمثیلات مرتفع نمی شود زیرا کہ ہیولی بہ نسبت صور مبہم است غیر متحصل، ولہذا حکما گفتہ اند کہ ہیولی قوۃ محض واستعداد صرف است ودر تحصیل خود بصورت محتاج است وہمچنین جزئی بہ نسبت عوارض خود متحصل نیست بلکہ در تشخیص وتعین محتاج است بعوارض پس این تمثیلات در مقام رفع توہم ابہام موہم خلاف مقصود است، زیرا کہ متبادر ازین تمثیلات آنست کہ اول الاوائل بہ قیاس جزئی حقیقی وہیولی بدون اعتبار عوارض وصور مبہم است غیر متحصل، ودر کمال خود محتاج است باموز زائدہ معاذ اللہ من ذالک. بلکہ اگر قریب تر ازین تمثیل خواہم حال صور مرئیہ در مرآۃ بہ نسبت رائی بانسبت مرآۃ۔

قولہ ومرتبہ ثانیہ تنزل وے است علما بشان کلی جامع مرجمیع شیون الٰہیہ وکونیہ را بآن طریقہ کہ خود را باین شان کلی بداند وصورت علمیہ ذات متلبس باین شان کلی مراد را حاضر شود واین مرتبہ مسمی است بحقیقت محمدی ووحدت وتعین اول در حضرت اجمال کہ فوق او مرتبہ لاتعین است لاغیر پس حقیقت محمدی عبارت است از ذات بحت باعتبار تلبس وے بشان کلی جامع۔

اقول حضرت مجدد نیز آن مرتبہ را اثبات می کنند۔

---

(۱) غالبا اہل فن ہوگا۔ سواتی

(مرتبہ حقیقت محمدی) تفصیل این اجمال آنکہ حضرت ایشان در شیون وصفات فرق می کنند وشیون را عین ذات می دانند، وصفات را زائد بر ذات کما سیجئ فی مقامہ ان شاء اللہ تعالیٰ، پس حضرت ذات را در مرتبہ شیون علمی ثابت می نمایند ومتعلق آن مقصور بر حضرت ذات می دانند، ومی فرمایند کہ این شان العلم بالاتر از مرتبہ صفات است، بلکہ این علم را بر مرتبہ جمیع شیون مقدم می دارند، چہ شان الحیاۃ وچہ غیر آن پس چون علم را منقح[1] سازیم، عین این مرتبہ است زیرا کہ حضرت ذات بر جمیع شیون واعتبارات مشتمل است وسائر حقائق در وے مندرج اند، واز جہت اصالت وافاضت باشد، وچون این مرتبہ علم انکشاف ذات است، پس درین انکشاف متلبس باشد بشان کلی جامع مر جمیع شیون الٰہیہ وکونیہ را اصلاً، قال الشیخ المجدد فی الجلد الثالث فی المکتوب الثالث والسبعین، باید دانست کہ علم واجبی جل شانہ مثلاً چنانچہ از صفات ثمانیہ حقیقیہ زائدہ است چنانچہ اہل حق فرمودہ اند از شیون واعتبارات ذاتیہ غیر زائدہ است بر ذات، تعلق آن نیز ماسوائے ذات است سبحانہ عالم باشد باصفات واجبی جل شانہ چہ آنچہ بداغ ظلیت متسم گشتہ است، واسم زیادتی پیدا کردہ شایان مرتبہ مقدسہ حضرت ذات تعالیٰ وتقدس نبود، وتعلق بآن جناب قدس پیدا نکند، حصولی باشد یا حضوری اگر حضوری عالم ومعلوم پیدا کردہ است اگرچہ این مرتبہ اتحاد ونیز ظلے از ظلال آن مرتبہ مقدسہ است نہ عین آن، اگرچہ جمعے گمان عینیت آن بردہ اند، وقسم دیگر کہ از شیون ذاتیہ غیر زائدہ ست متعلق آنحضرت ذات است، وبس تعالیٰ وتقدس وبالاتر است از آنکہ بماسوائے ذات عز سلطانہ تعلق پیدا کند بالجملہ علمے کہ زائد است تعلق آن مقصور بر حضرت ذات است تعالیٰ وتقدس، وعلمے کہ در مرتبہ حضرت ذات منتفی باشد ہمان علم زائد ست از انتفاء آن علم ثبوت نقیض آن کہ جہل ست لازم نیاید ہرگاہ کہ علم از صفات کاملہ است آنجا گنجائش ندارد، ونقیض آن کہ سراسر نقص است چہ گنجائش دارد کہ دران حضرت بار یابد غایۃ ما فی الباب این ہر دو نقیض ازان حضرت مسلوب بود وہیچ محذور نباشد عارفے گوید "عرفت ربی بجمع الاضداد" گویا بواسطہ علو آن مقام اقدس ہیچ یک ازین دو نقیض آنجا نمی رسد ہرگاہ جمیع نسب واعتبارات در آن حضرت مسلوب باشند، چہ ممکن ست کہ او را از نسب واعتبارات چارہ نبود وجمع ورفع نقیض در وے باشد، خالق نسب واعتبارات منزہ از نسب واعتبارات ست، وقیاس غائب بر شاہد درین موطن ممتنع است، باآنکہ گوئیم انتفاء علم خاص مستلزم عدم علم مطلق نیست، بلکہ مستلزم عدم علم خاص است کہ متضمن بہ شائبہ

---

(۱) تفتیح یا منقح واللہ اعلم ۱۲ سواتی

ظلیت است، برین تقدیر ہیچ محذور لازم نیاید، وارتفاع نقیضین نشود فافہم۔

باید دانست علمے کہ از شیون ذات است تعالیٰ ہیچ مناسبتے ندارد بعلمے کہ از صفات زائدہ است اگرچہ اصل این علم ہمان علم است چہ صفت زائدہ ظل شان ذاتی است، آنجا ہمہ انکشاف در انکشاف است وحصول است در عین حضور از جہت علو آن جہل نمی تواند در ظرف او افتاد، وبنقاضت او نمی تواند برخاست، بخلاف صفت علم کہ جہل آن را بنقاضت برپا است، اگرچہ وقوع آن غیر جائز وخطاست، واین احتمال نقیض آن را باعث انحطاط او گشتہ است واز تعلق آنجناب قدس باز داشتہ چہ احتمال نقیض کمال برکمال کہ باشد آن را در آنحضرت گنجائش نیست وقال فی المکتوب السادس والسبعین منہ "شان العلم ہرچند تابع شان الحیاۃ است اما علم را در مرتبہ حضرت ذات تعالیٰ وتقدس بعد از سقوط اعتبار وشیون مقامے است کہ گنجائش حیات را نہ وسائر صفات وشیون خود چہ رسد، مرتبہ الیست کہ موطن تجرد از جمیع نسب کہ ادراک اطلاق نور بر خود بجوبز نمی فرماید انگارم کہ علم را نیز آنجا گنجائش است، نہ آن علم کہ آن را حصولی یا حضوری گویند کہ آن باہر دو قسم خود تابع حیاۃ ست، آن علم بے چون وبے چگونہ است، برنگ حضرت ذات تعالیٰ وتقدس ہمہ شعور است، بے چون وبے اعتبار عالم ومعلوم، وفوق آن مرتبہ مرتبہ الیست کہ علم را در آن موطن در رنگ سائر شیون گنجائش نیست، آنجا ہمہ نور است کہ اصل آن شعور است، کہ بے چون وبے چگونہ است، وچون ظل آن حضرت نور بے چون وبے چگونہ است، از بے چونی اصل کہ عین نور است چہ گوید وچہ تواند گفت وہمہ کمالات چہ وجوبی وچہ امکانی ظلال نور اند وبنور برپا اند، ووجود ہم از نور وجود گشتہ است، ومبدأ آثار شدہ است، مرتبہ اولی چون از مرتبہ حضرت نور صرف رائحہ انحطاط دارد وجامع شعور ونور است، مخبر صادق علیہ الصلوۃ والسلام آن را مخلوق گفتہ است، وتعبیر از ان گاہے بعقل فرمودہ آنجا کہ گفتہ اول ما خلق اللہ العقل العقل" وگاہے بنوری فرمودہ وگفتہ "اول ما خلق اللہ نوری" وہر دو یکے است ہم نور است وہم عقل وشعور، وچون آن سرور علیہ السلام این مرتبہ نور را بخود نسبت دادہ است، وفرمودہ نوری توان گفت کہ این مرتبہ حقیقت محمدی بود، وتعین اول او باشد نہ آن حقیقت وتعین اول کہ متعارف گشتہ است، ان تعین اگر ظلے از ظلال این باشد ہم مغتنم است، چنانچہ مراد ازین عقل آن عقل نیست کہ فلاسفہ آن را بایجاب از واجب تعالیٰ صادر اول گفتہ وآن را مصدر صدور کثرت ساختہ۔

باید دانست کہ ہرجا تعین است رائحہ امکان دارد، وشوبی از عدم باوے ہمراہ است کہ باعث تعین

وتمیز وجود گشتہ است "وبضدها تتبین الاشیاء" صفات واجبی است جل شانها کہ تعین وتمیز پیدا کردہ اند با وجود قدم واجب لذواتہا نیستند، بلکہ واجب از ذات واجب اند تعالیٰ، کہ حاصل آن وجوب بالغیر ست کہ از اقسام امکان است، ہر چند از اطلاق لفظ امکان در صفات قدیمہ تحاشی لازم است کہ موہم حدوث است، ومناسب آنجا اطلاق وجوب است، کہ از ذات واجب آمدہ است تعالیٰ اما فی الحقیقت امکان گنجائش است وجوب شان لذواتہا نیست، واز غیر آمدہ است، ہر چند غیر نگویند، وغیر مصطلح خوانند، اما اثنینیت مقتضی غیریت است "الاثنان متغائران" قضیہ مقررہ ارباب معقول است عجب است کہ شیخ محی الدین بن العربیؒ دو تعین را وجوبے گفتہ است، وسہ تعین را امکانے فی الحقیقت جمیع تعینات داغ ظلیت ورائحہ امکان دارند ہر چند از ممکن، ناممکن فرق بسیار است، ویکے قدیم ودیگرے حادث بود، اما ہمہ از دائرہ امکان خارج نیستند وبوے از عدم دارند۔

ومرتبہ دویم کہ نور صرف است وبلا تعین متعین آنرا ذات بحت، واحدیت مجردہ خوانند، در رنگ دیگران خیال نکنی کہ آن حجابے ست از حجب نور صرف "ان ﷲ تعالیٰ سبعین الف حجاب من نور وظلمة" ہر چند تعین نیست اما حجاب مطلوب حقیقی است، اگر چہ آخرین حجب بود، او تعالیٰ ورا الورا است، این نور صرف چون داخل دائرہ تعین نیست، واز ظلمت عدم منزہ ومبرا است "وﷲ المثل الاعلیٰ" مثل آن مثل شعشعان نور آفتاب است کہ حاجب قرص او است، ودر عین قرص او منتشر گشت، حجاب او شدہ است فی الحدیث حجابہ النور، واین مرتبہ علیا فوق تجلیات ذاتیہ است، از تجلیات فعل وصف چگویند زیرا کہ تجلی بے ثبوت تعین متصور نیست واین مقام فوق جمیع تعینات است امامنشا آن تجلیات ذاتیہ ہمان نور صرف است وتجلی بتوسط صور بندد "لولاہ لما حصل التجلی" انتہی۔ وقال فی المکتوب التاسع والسبعین منہ چہ ذات عز شانہ جامع جمیع اعتبارات است بلکہ منزہ از جمیع" انتہی۔ پس تنزہ از جمیع در مرتبہ لا تعین است وجامعیت جمیع اعتبارات درین مرتبہ۔ وقال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة منہ۔ واین حضرت وجود بطریق ظلیت جامع جمیع کمالات ذاتیہ وصفاتیہ است اجمالاً" انتہی

پس چون جامعیت جمیع کمالات حضرت وجود را کہ نزد ایشان تعین اول است از تعینات علیہ بطریق ظلیہ ثابت باشد لابد حضرت ذات را کہ اصل این ظل است در مراتبے کہ فوق این تعین اول عینے است جامعیت جمیع کمالات بطریق اصلیت ثابت باشد تحقیقا بمعنی الظلیة وماهی الا هذه المرتبة،

وہمین معنی در بعضی بسیار از مکاتیب خود باین تعبیر ادامی فرماید که ظل ہرچہ دارد از اصل مستعار است۔

سوال اگر گوئی کہ از کلام حضرت شیخ مجدد این قدر ثابت شد کہ حضرت ذات را مرتبہ الیست کہ در آن مرتبہ متلبس است بشان کلی جامع مر جمیع شیون الٰہیہ و کونیہ را علاً و حضرت اجمال است کہ فوق آن مرتبہ لاتعین است۔ واما آنکہ این مرتبہ تعین اول ست و مسمی بحقیقۃ محمدیہ پس از کلام ثابت نیست، بلکہ خلاف آن ثابت ست، وقال فی المکتوب السادس والستین من الجلد الثالث "وچون آن سرور علیہ السلام این مرتبہ نور را بخود نسبت دادہ است وفرمودہ نوری، توان گفت کہ این مرتبہ حقیقت محمدی بود و تعین اول باشد، نہ آن حقیقت و تعین کہ متعارف گشتہ است آن تعین اگر ظل از ظلال این باشد ہم مغتنم است" انتہی وقال فی المکتوب الثالث والسبعین۔ حضرت شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ ومتابعان کہ تنزلات خمس نوشتہ ند تعین اول از اجمال حضرت علم اعتبار نمودہ اند، وآن را حقیقت محمدی گفتہ علیہ وعلی آلہ الصلوات والتسلیمات، وکشف این تعین را تجلی ذات دانستہ، وفوق این تعین لاتعین می دانند کہ مرتبہ ذات بحت است واحدیہ مجردہ از جمیع نسب واعتبارات" انتہی وبعد ازین کلام طویل آوردہ اند ودر آن مخالفت خود بنسبت شیخ اکبر اظہار می فرمایند، پس تطبیق در بیان ہر دو شیخ درین دو مقام چگونہ حاصل شود،

(جواب) گوئیم حضرت ایشان علم را در سہ مرتبہ اثبات می فرمایند۔ اول مرتبہ شیون وآنرا عین ذات می دانند، واین مرتبہ منطبق است بر مرتبہ ثانیہ کہ از کلام شیخ اکبر ثابت شد۔ کما اسلفناہ۔ وثانی در مرتبہ صفات وآن را زائد بر ذات غیر منفک آزان می فرمایند وآن را بر وجود کہ تعین اول عینی است مقدم می دارند کما سیجیٔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ وثالث در مرتبہ اجمال تعین وجودی، وآنرا ظل صفت العلم میدانند۔ چنانچہ صفۃ العلم را ظل شان العلم می گویند، پس چون کلام ایشان را بر کلام وجودیہ عرض کنم البتہ نزدیک صوفیہ وجودیہ ہم این علم اجمالی کہ ظل صفۃ العلم است متاخر است از مرتبہ حقیقت محمدیہ و تعین اول بمراتب، زیرا کہ متاخر است از تعین اول وجودیکہ مرتبہ رابعہ ست نزدیک ایشان، وتلک المرتبۃ متاخرۃ عنہا والمتاخر عن المتاخر متاخر۔ پس سلب حقیقت محمدیہ و تعین اول از علم اجمالی کہ مفاد کلام ایشان است، نزدیک وجودیہ نیز صادق ست، وچون حضرت ایشان از کلام شیخ اکبر واتباع ایشان چنان فہمیدہ اند کہ مراتب ہمہ مراتب وجود منبسط است، ووجود منبسط من حیث ہو نزدیک شیخ اکبر واتباع ایشان عین مرتبہ ذات است، پس مرتبہ لاتعین ہمان است، وظل صفۃ العلم در آن وجود کہ آنرا

بعلم اجمالی وجلی تعبیر می کنند مرتبہ تعین اول ومسمّی بحقیقت محمدی، لاجرم اظہار مخالفت نیست شیخ اکبرؒ وجودیہ می نمایند وایں فہم ایشان از مکشوفات نیست، بلکہ دیگر دانشمندان درین باب باایشان شریک اند۔ پس فہم واجب القبول نیست زیراکہ ان شاء اللہ تعالیٰ مفصل مذکور خواہد شد کہ کلام حضرت ایشان درمثل این مقام بر قاصد جمع بین المکشوفین واجب التسلیم نیست، وماقبل ازین مذہب شیخ اکبر را تنقیح کردیم کہ وجود منبسط نزدیک ایشان مرتبہ ایست از مراتب تنزل ذات، وتعین اول وحقیقت محمدی از ان بالاتر است، فکیف باول متعین فی الوجود المنبسط المشار الیہ بالعلم الجلی، وقول فصل درین مقام آنست کہ نزدیک شیخ مجددؒ ہرچہ از مراتب تعینات مروجود منبسط را ثابت است سواء کان تعینا اول وحقیقت محمدیہ او تعینا ثانیا وحضرت التفصیل، پس آن ہمہ از ظلال مراتب وتعینات حضرت ذات است، ولہذا ظلال صفات را درمرتبہ وجود منبسط ثابت می کنند، وشیون راعین ذات می دانند، پس حقیقت محمدی وتعین اول کہ در وجود منبسط است ظل آن حقیقت محمدی وآن تعین اول کہ درحضرت ذات است، وچون واضح شد کہ حضرت شیخ اکبرؒ نیز مراتب علمیہ وتنزلات باطن الوجود را مقدم برمراتب عینیہ وتنزلات ظاہر الوجود می دانند، پس ہرچہ درظاہر الوجود است اول درباطن الوجود متحقق گشتہ، لاجرم مذہبین منطبق شدند۔ گو شیخ اکبرؒ تعبیر بہ تقدم وتاخر اختیار کردند، وشیخ مجددؒ تعبیر باصالت وظلیت، ولامشاحۃ فی التعبیرات والاصطلاحات

ع
خواب یک خواب ست باشد مختلف تعبیرہا۔

وازینجا اختلاف دیگر ہم ازہم پاشند، وآن آنست کہ حقیقت محمدی نزدیک حضرت مجددؒ در اصطلاح از اصطلاحات ایشان تعین وجودی باقی است، وآن ظل حضرت ذات است کہ مشتمل ست برجمیع شیون، ونسبا است کہ ظل باصل خود راجع کردہ شود، پس حضرت ایشان نظر تبعین نمودند تعین اول را حقیقت محمدی قرار دادند، وشیخ اکبرؒ درلفظ حقیقت محمدی اصطلاحات دیگر دارند کما سیجیٔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

قولہ ومرتبہ ثالث تنزل وے است علماً بتفاصیل این شان کلی بآن طریقہ کہ خود را بشیونات الہیہ وکونیہ کہ دران شان کلی اندراج داشتند بہ تفصیل بدانند وآن را تعین ثانی وواحدیت، وحضرت تفصیل وباطن وجود گویند

اقول حضرت شیخ مجددؒ نیز باین مرتبہ قائل اند زیراکہ نزدیک ایشان شان العلم[1] را کہ مرتبہ شایقہ علمیہ است ظلے است کہ آن را صفۃ العلم می گویند، وچون شان العلم عین ذات است، صفۃ العلم را ظل ذات ہم میفرمایند

---

[1] من ہہنا الی شان العلم لیس فی الاسماعیلیہ ۱۲ شاید کہ بہ شاہ مضمر بمعنی عالیہ ہو۔ یا سابقہ۔ ۱۲ واللہ اعلم سواۃ۔

ونیز می فرمایند کو شیونات الہیہ و کونیہ درین مرتبہ تمیز و تفصیل پیدا کردہ حقائق ممکنات درین مرتبہ متعین شدہ
قال فی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المائتین من الجلد الاول اے فرزند سر غامض بشنو،
کہ کمالات ذاتیہ در مرتبہ حضرت ذات تعالیٰ و تقدس عین حضرت ذات است مثلاً صفۃ علم در آن موطن
عین حضرت ذات است و تعالیٰ و ہمچنین قدرت و ارادہ و سایر صفات، وایضاً دران موطن حضرت ذات
بتمامہ علم است، وہمچنین بتمامہ قدرت است نہ آنکہ بعض حضرت ذات علم است، و بعض دیگر قدرت،
کہ تبعض و تجزّی آنجا محال است، واین کمالات کہ گویا منتزع از حضرت ذات انست تعالیٰ، در مرتبہ
حضرت علم تفصیل یافتہ، و تمیز پیدا کردہ مع بقاء حضرت الذات تعالت و تقدست علی تلک الصرافۃ
الاجمالیۃ، بعد از ان ہیچ چیز در آن موطن نماندہ کہ درین تفصیل داخل نشدہ و متمیز نگشتہ، بلکہ جمیع کمالات کہ
ہر کدام ایشان عین حضرت ذات بودہ تعالیٰ، در مرتبہ علم آمدہ است، واین کمالات متصلہ در مرتبہ ثانی وجود
ظلی پیدا کردہ صفات نام یافتہ اند، و قیام بحضرت ذات کہ اصل آنہا است پیدا کردہ اند و اعیان ثابتہ
نزد صاحب فصوص علیہ الرحمۃ عبارت از ہمان کمالات مفصلہ است کہ در خانہ علم وجود علمی حاصل کردہ
است، و نزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند، کہ ماداۓ ہر شر و نقص اند با آن کمالات کہ در آنہا منعکس
گشتہ اند الی آخر ما قال. وقال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی، باوجود این تمیز بیچونی و وسعت بے
کیفی اسماء و صفات واجبی جل سلطانہا در خانہ علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند و منعکس گشتہ الی آخر ما قال،
و این مرتبہ را لاعین الذات ولا غیرہا می گویند، واشیا را درین مرتبہ انفکاک از حضرت ذات تجویز نمی کنید و
مع ذالک تمیز بے کیف از حضرت ذات و زیادت بر آن ذات اثبات نمی نمایند، کما یقتضیہ لفظ التنزل
فی اصطلاح الشیخ الاکبر، قال فی المکتوب الثانی عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث، علماء اہل
سنت شکر اللہ سعیہم در صفات ثمانیہ حقیقیہ واجب لوجود چہ بلا زیبا گفتہ الی اخر ما نقلناہ
سابقا، وہذا من الجلد الثالث، و نیز حضرت ایشان اشیا را درین مرتبہ حیاتے و علمے ثابت می کنند،
قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث، باید دانست کہ این صور علمیہ کہ از تعلق
صفت علم بکمالات مندرجہ ذاتیہ او تعالیٰ ثابت گشتہ اند بنظر کشفی لایح می گردد کہ ایشان را حیوۃ و علم
ثابت است، و انکشافے کہ مناسب علم حضوری بود ایشان را نسبت بکمالاتے کہ در اینجا مندرج آمدہ است
کاین چنانچہ تحقیق این مبحث در مکتوبے بتفصیل بیان نمودہ است، اگر از غیر این معرفت خفائے بماند

احتیاجے افتد آنجا رجوع باید کرد انتہی۔ وباین معنی شیخ اکبرؒ نیز تصریح فرمودہ اند، قال فی الباب السابع والخمسین وثلاث مائۃ من الفتوحات، ولم تنزل الممکنات کلہا فی حال عدمہا الازلی بہا یعرف الواجب الوجود بذاتہ ویسبحہ ویمجدہ سبح ازلی وتمجید قدیم ذاتی، ولاعین لہا موجود ولاحکم لہ مفقود، فاذا کان حال الممکنات کلہا علی ماذکرناہ من ھذہ الصفات التی لاجہل معہا فکیف یکون فی حال وجودہا وظہورہا جماداً لاینطق ونباتا بتعظیم خالقہ لایتحقق اوحیوانا بحالہ لایصدق اوانسانا بربہ لایتعلق ھذا محال فلابد ان یکون کل ما فی الوجود من ممکن موجود لیسبح اللہ بحمدہ بلسان لایفقہ ولحن ما الیہ کل احدیتنبہ فسیمعہ اھل الکشف شہادۃ ویقبلہ المومن ایمانا وعبادۃ فقال اللہ تعالیٰ وَاِنْ مِنْ شَیْئٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ وَلٰکِنْ لَّا تَفْقَھُوْنَ تَسْبِیْحَھُمْ" الی ان قال فمن ظہرت حیوتہ یسمی حیا ومن بطنت حیوتہ فلم یظہر لکل عین یسمی نباتا وجمادا، فانقسم عند المحجوبین الامر وعند اھل الکشف والایمان لم ینقسم، فاما صاحب الکشف والشہود واھل الاختصاص فقد اعطاھم الشہود ما اعطا المحجوبین شہودہم۔ فیقول اھل الشہود سمعنا ورأینا، ویقول المحجوبون ما سمعنا وما رأینا، ویقول اھل الایمان امنا وصدقنا قال اللہ تعالیٰ" وَاِنْ مِنْ شَیْئٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ" الخ

قولہ باید دانست کہ شیون ذاتیہ وے سبحانہ دو قسم اند۔ یکے فعلیہ وجودیہ ہمچو وجوب وقدم وغناء ذاتی ودیگر انفعالیہ امکانیہ ہمچو حصول وخواص وتعینات شخصیہ پس وے تعالیٰ شانہ متلبس بشیون فعلیہ در مرتبہ اجمال کہ مرتبہ وحدۃ است باسماء حسنیٰ، و آن مرتبہ بمرتبہ اسماء وصفات، وہمچنین متلبس بشیون انفعالیہ در مرتبہ وحدت معبر است باعیان ثابتہ وحقائق ممکنات۔

اقول چون از کلام حضرت شیخ مجددؒ ثابت شد کہ شیون اسماء وصفات را درین دو مرتبہ تحقق وثبوت وتمیز است اجمالا وتفصیلا، وہمچنین عدمات کہ مقابل آنہا اند، نیز اجمالا وتفصیلا در مرتبتین تمیز وثبوت دارند لاجرم این تفصیل از کلام ایشان مستفاد شد، لیکن چون کلام درین مقام بالاصالت در مبحث زیادۃ صفات فوجود آنہا در خارج، وبیان اجمال وتفصیل شیون فعلیہ ومعنی اعیان ثابتہ خواہند آمد اینجا بنقل کلام ایشان نپرداختم، وبر مباحث آتیہ موقوف داشتم وستتضح ذالک حق الاتضاح انشاء اللہ تعالیٰ۔

قولہ ونیز باید دانست کہ در مرتبہ واحدیۃ بہیئۃ مجموعی خود مسمی است بنفس الامر پس ہر چیز کہ تحقش در

او ہست، اثر موجودات نفس الامری است۔ وگرنہ از قبیل" انیاب اغوال" است۔

اقول ازینجا معلوم شد کہ مرتبہ ذات بحت متعالی است در نفس الامر، چنانچہ متعالی است از خارج کما یاتی وسائر اشیاء در خارج اند، یا در نفس الامر، پس مرتبہ ذات متعالی باشد از جمیع متقابلات تعالیا فوق الواقع لا فی اللحاظ العقلی فقط کما توھم صاحب الرسالۃ من کلام الشیخ ابراھیم الکردیؒ لان اللحاظ موطن من مواطن نفس الامر وقد اسلفناہ ووجّھنا کلام الشیخ بما لا مزید علیہ۔

قولہ ومرتبہ رابعہ تنزل وے است عینا یعنی در مرتبہ ظہور احکام وآثار بصورت ومنتظر شان کلی علی، و وے را باین اعتبار وجود منبسط ونفس کل، ونفس رحمانی ونفس ہیولی الکل وظاہر وجود گویند و می فرمایند کہ وجود منبسط اول تعین وے است عینا چنانچہ حقیقت محمدی تنزل اول وے است علماً و او ست امر مشترک در جمیع کائنات ومنشاء وجود بمعنی کون وحصول کہ سابق مذکور شدہ، واشتراک مبداء المبادی در آنہا بواسطہ وے است، پس وے مظہر اول ذات بحت است، وکائنات مظاہر ثانویہ وے، و نزد ایشان خارج عبارت ازین مرتبہ است، پس ہر چیز کہ ظاہر شدہ است در او از موجودات خارجی است والا نہ۔

اقول این مرتبہ نزدیک حضرت مجددؒ نیز است، می فرمایند کہ این مرتبہ جامع جمیع شیون است بطریق ظلیت قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث۔ بدانکہ این مرتبہ مقدسہ را کہ حضرت ذات جامع الصفات است تعالیٰ، در مرتبہ ثانیہ ظہورے است اول شایبہ تغیر وتبدیل، وآن نزد این حقیر از روئے کشف وشہود، آئینہ حضرت وجود است کہ خیر محض وکمال صرف است۔ وقابلیت ظہور جمیع کمالات دارد بطریق ظلیت وغیر وجود را این دولت میسر نشدہ است، لہذا اگر علمے باین مرتبہ مقدسہ متعلق شود، وانتزاع کمالات او نماید، چنانکہ گذشت ہر آئینہ اول چیزے کہ از آنحضرت جل شانہ منتزع گردد، حضرت وجود خواہد بود، وکمالات دیگر توابع او خواہند بود، ازینجا است کہ جم غفیر از صوفیہ وغیرہم وجود را عین ذات سبحانہ تصور کردہ اند، وتعین وجود را لاتعین انگاشتہ، وثبوت این تعین اسبق ماوراء علم وخارج است، چنانچہ تحقیق این معنی در مواضع کثیرہ بیان یافتہ است، واین حضرت وجود ظلیت جامع جمیع کمالات ذاتیہ وصفاتیہ است اجمالاً، وقال فی المکتوب الرابع والتسعین منہ، تعین اول کہ تعین وجودی است تعین آن کمال وجمال ذاتی است، وظل اول اسمی۔ وقال فی المکتوب الثالث والتسعین منہ، آنچہ در آخر کار بکرم وفضل مکشوف ساختہ اند آنست کہ تعین اول مر حضرت

ذات را تعالیٰ و تقدس تعین حضرت وجود است، کہ محیط ہمہ اشیا است، وجامع جمیع اضداد است، و خیر محض است، و کثیر البرکۃ است الی آخر ما نقلناہ سالقاً، وہمین وجود است کہ حضرت شیخ مجددؒ نفی عینیۃ آن می کنند از مرتبہ ذات، و می گویند کہ حضرت ذات موجود است، بخودِ نہ بوجود عینا کان او زایدا وہمین تعین است کہ گاہے آنرا حضرت ایشان حقیقۃ محمدیہ می گویند زیرا کہ این مرتبہ ظل آن مرتبہ است کہ شیخ اکبرؒ آنرا حقیقۃ محمدی می گویند وقد سبق ذکرھا، قال الشیخ المجددؒ فی ہذا المکتوب بعد کلام طویل فی تقریر ہذا المطلب، پس واضح شد کہ رب و مبدأ تعین حضرت خلیل تعین اول است، و منشاء تعین اول کہ جز مرکز و اشرف او است، مبدأ تعین حضرت خاتم الرسل است علیہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات، پس اسبق از ہمہ حقیقۃ خاتم نبوۃ بود و منشأ ظہور دیگران ہم او باشد علیہ و علی جمیع الانبیاء الصلوات والبرکات انتہی۔ ازینجا معلوم شد کہ اصطلاح حضرت مجددؒ در حقیقت محمدی مختلف است، گاہے بر تعین وجودی اطلاق این لفظ می کنند چنانچہ ازین مکتوب واضح گشت و در مواضع بسیار از مکتوبات ایشان این اطلاق یافتہ می شود، وگاہے بر شان العلم اطلاق حقیقت محمدیہ تجویز می نمایند کما فی کلامہ، وگاہے بر تعین حبی اطلاق می فرمایند۔

قال فی المکتوب الثالث(۱) والعشرین بعد المائۃ من الجلد الثالث، وحقیقت محمدی علیہ و علی آلہ الصلوات والتسلیمات کہ حقیقۃ الحقائق است آنچہ در آخر کار بعد از طی مراتب ظلال برین فقیر منکشف گشتہ است تعین و ظہور حبی است کہ مبدأ ظہورات و منشاء خلق مخلوقات است، در حدیث قدسی کہ مشہور است آمدہ کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف۔ ثم قال بعد کلام طویل۔

سوال صاحب فتوحات مکیہ تعین اول کہ حقیقت محمدی است حضرت اجمال عالم را گفتہ است و تو در رسالہ خود تعین وجودی را گفتہ، و مرکز او را کہ اشرف و اسبق اجزاء اوست حقیقۃ محمدیہ قرار دادہ و تعین حضرت اجمال را ظل تعین وجودی انگاشتہ، و اینجا می نویسی کہ تعین حبی است و آن حقیقت محمدی وجہ توفیق در بیان دو قول چیست۔

جواب ظل شئ بسیار است کہ خود را باصل شئ وانماید، و سالک را بخود گرفتار سازد، پس باین دو تعین ظلال آن تعین اول اند کہ در وقت شروع بر عارف باصل تعین اول کہ تعین حبی است ظاہر

---

(۱) در مطبع جدید در مکتوب الثانی والعشرون بعد المائۃ جلد ثالث صفحہ ۱۲۴، ۱۲

کشتہ الی آخر ما قال، و شیخ اکبرؒ نیز باین تعین حی و تقدم آن بر تعین وجودی قائل اند، قال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب، والتعلق الحاصل من النسبۃ الجامعۃ المظہر حکم التمیل من احدی الحقائق فی الکل ہو باعث المحبۃ المتعلقۃ بکمال الجلاء و الاستجلاء المتوقف حصولہ علی الظہور لکن علی ما ستعرفہ من مسئلۃ الانسان الکامل فی آخر الکتاب ان شاء اللہ تعالیٰ وہذا الامر ہو المعتمد علیہ فی سر الاولیۃ باحببت ان اعرف، والمحبۃ لا یتعلق بموجود اصلاً لاستحالۃ طلب الحاصل علی ما سبقت الاشارۃ من وجہ الیہ وما یاتی ایضا انتہی، لیکن چون مارا درین مقام استیفاء مراتب تنزلات منظور نیست کما سبقت الیہ الاشارۃ از بیان این تعین و امثال آن سکوت کردیم۔ و نیز باید دانست کہ اصطلاح شیخ اکبرؒ و اطلاق لفظ نیز مختلف است گاہے مرتبہ ثانیہ را کہ مسمی است بوحدۃ و تعین اول حقیقۃ محمدیہ می گویند کما مر فی الرسالۃ۔ وگاہے وجود منبسط را کہ شیخ مجددؒ آنرا تعین وجودی می نامند، چنانچہ شواہد آن در رسائل ایشان بسیار است، وگاہے تجلی اعظم را و سیجیٔ تحقیقہ، قال فی الباب السادس من الفتوحات، العوالم اربعۃ الی ان قال فاما العالم الاعلی الحقیقۃ المحمدیۃ و فلکہ الحیاۃ انتہی۔ وقال فیہ ایضا بدأ الخلق الہباء و اول موجود فیہ الحقیقۃ المحمدیۃ الرحمانیۃ، الموصوفۃ بالاستواء علی العرش الرحمانی وہی العرش الالٰہی لا این یحصرہا لعدم التحیز انتہی۔ وگاہے قلم اعلیٰ را قال فی کتاب المشاہدات فاول موجود ظہر مقید فقیر موجود یسمی العقل والروح الکلی ویسمی القلم ویسمی العدل ویسمی العرش ویسمی الحق المخلوق بہ ویسمی الحقیقۃ المحمدیۃ ویسمی روح الارواح ویسمی الامام المبین ویسمی کل شئ، ولہ اسماء کثیرۃ باعتبار ما فیہ من الوجود انتہی۔

و نیز باید دانست کہ قول صاحب رسالہ "اوست امر مشترک در جمیع کائنات و منشأ وجود بمعنی کون و حصول کہ سابق مذکور شدہ" انتہی من قبیل "خوالتا الدین علی الجاحدلہ" زیرا کہ آنچہ سابق رفتہ است آنست کہ امر مشترک در جمیع اشیاء و منشاء انتزاع وجود بمعنی کون و حصول حقیقۃ الحقائق و ذات الٰہی است تعالیٰ شانہ، فہذا سہو عجیب عما اسلفہ ہو بنفسہ،

قولہ و مرتبہ خامسہ تنزل وے است و این وجود منبسط بتفصیل جمیع شیونات ذاتیہ بر طبق تعین ثانی و علمی این مرتبہ مسمی است بہ شخص اکبر و انسان کبیر و این تعین ثانی وے است عینا چنانچہ مرتبہ واحدیہ تعین ثانی وے است علماً۔

اقول حضرت شیخ مجدد نیز باین مرتبہ قائل اند وظاہر است کہ این مرتبہ عین عالم است پس ہر کہ عالم را بداند واثبات کند قائل باین خواہد بود لیکن باوفاء بالوعد نقل چند از کلام فیض التیام ایشان ثبت کنیم قال فی المکتوب الستین بعد المائتہ من الجلد الاول، بدان اے فرزند اسعدک اللہ تعالے کہ پنج گانہ عالم امر قلب و روح وسر وخفی واخفی کہ اجزائے عالم صغیر انسانی است اصول آنہا در عالم کبیر است در رنگ عناصر اربعہ کہ اجزا انسان است، اصول خود در عالم کبیر دارند الی آخر ان قال وچون سالک رشید محمدی المشرب پنج گانہ عالم را بترتیب طے کردہ سیر در اصول اینہا کہ در عالم کبیر ست فرماید ثم قال بعد ازان اگر سیر در ظلال اسماء وجوبی تعالت وتقدست کہ فی الحقیقۃ آن ظلال اصول این پنج گانہ عالم کبیر ست وشائبہ عدم آنجا راہ نیافتہ واقع شود الی آخر ما قال، وقال فی المکتوب العاشر من الجلد الثانی بعد کلام یناسب ہذا المقام، قلب عارف را بواسطہ جامعیت بر سبیل تشبیہ وتمثیل عرش اللہ می گویند یعنی چنانچہ عرش مجید برزخ است درمیان عالم خلق وعالم امر در عالم کبیر وجامع است ہر دو طرف خلق وامر را، قلب نیز برزخ است درمیان عالم خلق وعالم امر در عالم صغیر الی آخر ما قال، وقال فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثانی، این عرصہ کاینات کہ معاین ومشاہد است ومنبسط ومسطح وطویل وعریض متخیل می گردد الی آخر ما قال فی تقریر مذہب الشیخ الاکبر والمذہب المختار لنفسہ ثم قال غایۃ ما فی الباب این عرصہ متوہمہ ظل آن عرصہ خارجیہ است کہ شایان مرتبہ حضرت وجوب است تعالی وتقدس، چنانچہ وجود این مرتبہ ظل وجود آن مرتبہ است، واین مرتبہ وہم را اگر باعتبار آنکہ ظل مرتبہ خارج است، خارج گویند گنجائش دارد، چنانچہ باعتبار وجود ظلی او را موجود نیز گویند، واین عرصہ وہم در رنگ عرصہ خارجی نفس الامری است واحکام صادقہ دارد ومعاملہ ابدی بآن مربوط است چنانچہ مخبر صادق ازان خبر دادہ است علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام، ثم انشد رباعیہ فی ہذا المعنی، رباعی

رباعی

در عرصہ کاینات با دقت فہم	بسیار گذشتیم بسرعت چون وہم
گشتیم ہمہ چشم وندیدیم درو	جز ظل صفات آمدہ ثابت در وہم

وقال فی المکتوب الثامن والستین منہ، عالم را کہ موہوم می گوئیم نہ باین معنی است کہ عالم منحوت ومجعول وہم است، چگونہ منحوت وہم بود کہ وہم نیز از جملہ عالم است الی آخر ما قال فی ہذا المعنی وقال فی المکتوب الحادی والستین منہ بلفظ حوالہ کہ دائرہ از دوبے در وہم ناشی گشتہ است چنانچہ در

خارج موجود است و در وہم ہم موجود است، لیکن انجا روپوش نمود دائرہ ست، وانیجا باین روپوش الی آخر ماقال، وقال فی المکتوب التاسع بعد المائة منہ بعد ماحقق مرتبة الوھم اما چون عالم دران مرتبہ مخلوق گشتہ است نمود یا بود آمدہ است، چہ ایجاد او تعالیٰ مثبت بود در وجود است، وچون نمود یا بود آمدہ نفس الامری گشت، واحکام و اثار صادقہ بروے مترتب شدہ، ثم قال بعد کلام طویل فی ھذا المعنی وچنانچہ این خارج و وجود مر عالم را ظلے است سائر صفات آن از حیوۃ و علم و قدرۃ وغیرہا نیز در روے ظلال صفات واجبی ست جل سلطانہا، بلکہ نفس امر کہ در ثبوت عالم اثبات نمودہ می آید نیز ظل نفس امر مرتبہ خارج است، **بیت** نیاوردم از خانہ چیزے نخست تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست، قال اللہ تعالیٰ الم تر الی ربک کیف مد الظل انتھی۔

قولہ پس ظہور روے سبحانہ در وجود منبسط بشیون فعلیہ وجوبیہ مسمی است بہ تجلی اعظم وآن ہوتی[1] خاص است جامع مرجع شیون فعلیہ را کہ ظاہر شدہ است بسبب تجلی ذات بحت در حاق وسط وجود منبسط وقاہر است مرجمیع ظہورات دگر را وہمین است مسمی باسم اللہ نزد صوفیہ وانزال وحی وبعث رسل متعلق باوست۔

اقول این مرتبہ نیز نزدیک شیخ مجددؒ ثابت است، قال فی المکتوب السادس والاربعین من الجلد الثالث، اعلموا ان اللہ اظہر علی ان فی الکائنات نقطة ھی مرکز العالم الظلی وتلک النقطة اجمال لجمیع العالم، والعالم بتمامہ تفصیل لذالک الاجمال وتلک النقطة کالشمس فی الاشراق بہ تتنور ما فی الآفاق فکل من یصل الیہ الفیض منہ سبحانہ یکون بتوسل تلک النقطة محاذیة لنقطة غیب الھویة وتلک النقطة کائنة فی مرتبة النزول مما لم یکن النزول فی ھذہ المرتبة من الھبوط والاسفلیة لایکون العروج الی تلک المرتبة المسماة بغیب الھویة وھذا النزول للدعوات والتکمیل وفی النزول الذی یکون بمرتبة تلک النقطة یتخیل کان الوجہ الی العالم والظہر الی اللہ سبحانہ انتھی۔

باید دانست کہ این نقطہ را نشان در مرتبہ نزول از انجہت مقرر کردہ اند کہ توجہ اکثر سالکین بسوئے وجود منبسط از راہ لطیفہ انا است، وچون بوجود منبسط رسد توحید ظاہر می شود، ولیس چون

---

(۱) کذا فی الاسماعیلیہ۔ ولعلہ ہویتے واللہ اعلم ۱۲

بعد فناء لطیفہ انا بذات بحت رسند، حرکت عروجی تمام شود، وبعد ازان حرکت نزولی غالباً بسوئے تمثال آن ذات بحت در شخص اکبر، و در وجود منبسط کہ جزئی است ازان دمسما است بہ تجلی اعظم خواہد بود،
ونیز می فرمایند کہ گاہے ازین نقطہ عروج واقع می شود بسوئے مرکز دائرۃ الاصل کہ آن دائرہ مقامات انبیا است علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات، ومراد ازان دائرہ صفات دارند کہ مبادی تعینات انبیاء درین متعین است،
وگاہے ازان نزول واقع می شود بسوئے نقطہ کہ مرکز دائرہ عدم است وآنرا مقام کفر باللہ می دانند، ومی فرمایند کہ آن ظلماتے است بغایۃ ظلمت، وبسبب نزول منور ومشرق می شود، ودر مقابلہ آن نقطہ ظلمانیہ نقطہ دیگر ثابت می کنند مسماۃ بنقطہ اسلام وھی النقطۃ التی یقع العروج الیھا بعد ھذا النزول الظلمانی،
ونیز باید دانست عوام را چون عبور برمافوق علم ظلال میسر نیست قبلہ توجہ ایشان ہمین نقطہ خواہد بود کہ مرکز دائرہ عالم ظلی است،

وقال فی المکتوب الرابع عشر منہ۔ آنجا کہ ذات بحت ست جل وعلا، چنانکہ نسبت وجوب وجود بے نسبت امتناع عدم ہم نیست، وچون نسبت وجوب پیدا شد، نسبت امتناع عدم کہ مقابل اوست نیز ہویدا گشت ونسبت استحقاق عبادت کہ متفرع بر نسبت وجوب وجود است نیز بظہور آمد کان اللہ ولم یکن معہ شئ، وان کان من النسب والاعتبارات فاذا ظھرت النسب ظھر التقابل معھا شئ
وقال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث، بدانکہ مرتبہ مقدسہ را کہ ذات مع الصفات ست تعالیٰ در مرتبہ ثانیہ ظہورے است، اول بے شایبہ تغیر وتبدیل وآن نمود این حقیر از روئے کشف وشہود ہر آئینہ حضرت وجود ست کہ خیر محض وکمال صرف است الی ان قال، واین حضرت وجود بطریق ظلیت جامع جمیع کمالات ذاتیہ وصفاتیہ است اجمالاً، واین مرتبہ جامعہ اجمالیہ را تفصیل ست کہ توان گفت کہ تعین ثانی است اول چیزیکہ در مرتبہ تفصیل ثبوتے پیدا کردہ صفۃ الحیوۃ است، کہ ام جمیع صفات است، واین صفت حیوۃ گویا ظل آن صفۃ الحیوۃ کہ در مرتبہ حضرت ذات تعالےٰ ثابت ست ولا ھو ولا غیرہ درحق ان کائن۔ واین ظل چون در مرتبہ پیدا شدہ است کہ وراء مرتبہ حضرت ذات ست تعالیٰ ہر آئینہ لاغیرہ درحق او ثابت نبود، وبداغ غیریت متسم باشد، وبعد از صفۃ الحیوۃ صفۃ العلم بطریق ظلیت چنانچہ در صفۃ الحیوۃ گذشت کائن ست الی آخر ما قال پس ازین عبارت مستفاد شد کہ تعین وجودی در مرتبہ تفصیل ذات ظہورے است متصف بصفات کمالیہ کہ آن ظلال مرتبہ صفات

منقدمہ بر تعین وجودی است، فہمین است تجلی اعظم،

واینجا فائدہ، باید دانست کہ ہرچند مرتبہ تجلی اعظم درکلام شیخین ثابت است امّا تسمیہ آن تجلی اعظم وتفصیل احکام آن پس از علوم واصطلاحات حضرت شیخ ولی اللہ دہلوی است قدس سرہٗ تمیز ومرتبہ وجود منبسط ازمراتب مافوق او وتنقیح وتہذیب از معارف مخصوصۃ الشان است پس ذکر این مراتب در تقریر مذہب شیخ اکبرؒ واتباع الیشان خالے از خللے[1] نیست، ومنشاء آن خلط اینست کہ صاحب رسالہ تقریر مسئلہ وحدۃ وجود را تمامہا از رسالہ قول الفصل سیدی شرف الدینؒ نقل نمودہ وندانستہ کہ تقریر این مسئلہ باین طریق از تنقیحات سیدی مذکورست کہ مذہب شیخ اکبرؒ واتباع الیشانرا با مذہب حضرت شیخ ولی اللہ دہلویؒ جمع نمودہ اند وخلاصہ فراہم آوردہ، صاحب رسالہ نافہمیدہ ہمہ را بہ شیخ اکبرؒ نسبت دادہ، ونیز پوشیدہ نماند کہ تجلی اعظم نزدیک صاحب اصطلاحؒ گاہے بر مراتب آخر کہ تجلیات این تجلی اعظم اند نیز اطلاق کردہ میشود کما یظہر لمن تتبع تصانیفہ الشریفۃ، وقال الشیخ المجددؒ فی المکتوب الحادی عشر من الجلد الثانی اشرف اجزاء عالم کبیر عرش حضرت رحمان است کہ محل ظہور انوار حضرت ذات مستجمع صفات ست جل سلطانہٗ وما درا عرش مجید ہرچہ از عالم کبیر است ظہورات در آن از شائبہ ظلیت خالی نیست ہذا، رب العالمین سر استوا در بیان اجزاء عالم کبیر مخصوص بعرش مجید گردانید کہ افضل اجزاء آن عالم کبیر است زیرا کہ ظہور ظلے از ظلال فی الحقیقۃ ظہور او نیست تعالیٰ تا بعبارت استوا نمودہ آید، وایضاً ظہورے کہ آنجا ہست دائمی است بے تخلل استتار، ہرچند نور اسما نہادو زمین او ست تعالیٰ امّا آن نور مقرون بحجب ظلال است بے توسط ظلیت در آنہا ظہور نفرمودہ است، واین ہمہ ظہورات مقتبس از انوار ظہور عرشی است بحجاب ظلے از ظلال محتجب گشتہ ظہور فرمودہ است در رنگ آنکہ از دریائے محیط بتوسط ظروف آب بہر جا برند ومتمتع گردند ودر رنگ آنکہ از مشعلہائے کلان چراغہائے خورد را گرانید، واطراف واکناف را بآن چراغہا روشن سازند، ثم حمل علی ہذہ المعارف قولہ تعالیٰ "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ" الآیۃ۔ واطال فی ذالک الی ان قال این ظہور جامع کہ بعرش انتساب یافتہ است منتہائے مشاہدات ومعائنات ومکاشفات است ونہایت تجلیات وظہورات ست تجلی ذات باتجلی صفات، بعد از ان معاملہ بجہل قرار می یابد، چنانچہ شمہ ازان در بیان خواہد آورد انشاء اللہ تعالیٰ، واین ظہور جامع ہرچند مقرون بصفات است

---

[1] ازخللے ۱۲

اما صفات درین موطن حجاب ذات نیستند حجابیہ صفات مر ذات را تعالی و تقدس بخصیص ...
ظلیہ است زیرا کہ ظہورات ظلیہ در مرتبہ علم است، و ظہور اصل در مقام عین، و در علم صفات حجاب
ذاتند نہ در عین الی ما قال، و قال فی المکتوب العاشر منہ، بشنو بشنو، قابلیۃ ظہور انوار قدم کہ از شائبہ
ظلیہ منزہ و مبرا است، مخصوص بعرش مجید است ہیچکس نہ از عالم خلق و نہ از عالم امر و نہ از عالم صغیر
این قابلیۃ ندارد، و غیر از عرش مجید قلب عارف کامل بواسطہ علاقہ جامعیت و برزخیہ از ان انوار اقتباس
می نماید غرفے از بحر بدست می آرد، لعد عرش و قلب عارف تام المعرفت ہر جا ظہور است مدا بغ ظلیت
متسم است، و بوے از اصل نیافتہ انتہی۔
بالجملہ ازین کلام ایشان و از مکتوب سادس و سبعین و سابع و سبعین و غیر ذالک من مکاتیبہ احکام چند برائے
تجلی اعظم مستنبط می شود۔
اول آنکہ متصف باستواء بر عرش کما سبق نقلہ من کلام الشیخ الاکبرؒ
دیگر آنکہ متصف است بجمیع شیون فعلیہ و صفات کمالیہ۔
دیگر آنکہ قاہر است بر جمیع ظہورات دیگر، زیرا کہ سائر ظہورات بوے ظلیۃ دارند
دیگر آنکہ این تجلی، اعظم تجلیات الٰہیہ ست و موطن تکمیل و نصف و بعثت رسل و انزال وحی ہمین است
و محاذی است لفظ غیبت ہویۃ را، الی غیر مما یدل علی انطباق المکشوفین،
نکتہ باقی ماند نکتہ، و آن آنست کہ مسمی باسم اللہ نزدیک شیخ اکبرؒ مرتبہ وحدۃ است یعنی ذات متلبسہ
بجمیع شیون و کمالات اجمالا، و اگر بنا بر آنکہ تجلی اعظم، اعظم تجلیات اوست بر وے ہم لفظ اللہ اطلاق
کنند باکے ندارد، قال الشیخ الاکبرؒ فی الفصوص فالعلی بنفسہ ھو الذی یکون لہ الکمال الذی یستغرق
بہ جمیع الامور الوجودیۃ والنسب العدمیۃ بحیث لا یمکن ان یفوتہ نعت منہا. وسواء کانت
محمودۃ عرفا وعقلا وشرعا، او مذمومۃ عرفا وعقلا وشرعا، ولیس ذالک الا للمسمی اللہ خاصۃ
واما غیر مسمی اللہ خاصۃ مما ھو مجلا او صورۃ فیہ، فان کان مجلا لہ فیقع التفاصیل لابد من ذالک بین مجلی و مجلی، وان
صورۃ فیہ فتلک الصورۃ عین الکمال الذاتی لانہا عین ما ظہرت فیہ، فالذی للمسمی اللہ
ھو الذی لتلک الصورۃ ولا یقال ھی ھی ولا ھی غیرہ۔
وقال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب، واما الصورۃ الظاہرۃ بنفسہا الحاصلۃ من الاجتماع

الاول الاسمائی المذکورة فهی صورة الرحمٰن، والتجلی هومن الله مسمی الاسماء الذاتیۃ المشار الیها، ومرتبۃ التجلی المذکورة هو المسمی بحقیقۃ الحقایق، وقال العارف الجامیؒ فی مقدمۃ نقد النصوص وتسمیۃ الله هو باعتبار تعینہ فی شانہ الحاکم فیہ علی شیونہ القابلۃ منہ واحکامہ وآثارہ انتهی۔

وحضرت مجددؒ در کتاب خود کہ مسمی است بمعارف لدنیہ می فرمایند کہ الله نام مرتبہ غیب هویۃ است واسم در حقیقت فقط لفظ ہاست، وبر آن کلمہ ہا را اداۃ تعریف کہ الف ولام است زیادہ کردہ اند در وضع واستعمال تا ایما باشد بمعبودیۃ آن مرتبہ، واگر اسم الله را بر تجلی اعظم اطلاق کنند نزدیک ایشان نیز جائز خواہد بود، زیرا کہ تجلی اعظم نزدیک ایشان نقطہ ایست محاذی نقطہ غیب ہویۃ وظہورے است کہ بوئے ظلیت ندارد، پس بحکم محاذات وظاہریۃ اگر اسم یکے بر دیگرے اطلاق کنند جائز باشد،

بالجملہ در قول صاحب رسالہ کہ ہمین ست مسمی باسم الله نزد صوفیہ خللے است ظاہر کما مر شروحاً، آرے لفظ الله در لغت عرب موضوع است ذاتے کہ مستجمع جمیع صفات کمال باشد، وچون منتہائے معرفت عوام مرتبہ تجلی اعظم است بحکم نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم مراد از عبارت کتاب وسنت کہ در مخاطبہ جمہور ناس واقع ست ہمین مرتبہ را باید دانست، پس لفظ الله بنسبۃ ذات مستجمع جمیع صفات کمال حقیقۃ لغویۃ ست، وبنسبۃ مرتبہ وحدت حقیقۃ عرفیہ صوفیۃ وبنسبۃ تجلی اعظم حقیقۃ شرعیہ،

ھذا هو تحقیق المقام فدع عنك ما وقع لصاحب الرسالۃ فی ھذا الکلام۔

قولہ وظہور وے سبحانہ در وجود منبسط شیون انفعالیہ امکانیہ عالم کاینات است کہ شامل است تنزلات ثلاثہ امکانیہ را یعنی عالم ارواح وعالم مثال وعالم شہادت را، وبیان این تنزلات در رسائل مبسوط مذکور ست

اقول حضرت مجددؒ نیز باین عوالم ثلاثہ قائل اند، چنانچہ مکتوب سی ودوم از جلد ثالث بملا بدر الدین در تحقیق عالم ارواح وعالم مثال وعالم شہادت نوشتہ اند، وبعد از تحقیق عوالم ثلاثہ می فرمایند چون این سخن معلوم شد، باید کہ روح پیش از تعلق ببدن در عالم خود بودہ است کہ فوق عالم مثال است وبعد از تعلق ببدن اکثر تنزل نمودہ است بعالم اجساد بعلاقہ حب فرود آمدہ است بعالم مثال کار ندارد، ونہ پیش از تعلق ونہ بعد از تعلق بیش ازین نیست کہ در بعض اوقات بتوفیق الله سبحانہ بعضے از احوال خود را در مرآۃ آن عالم مطالعہ می نماید، وحسن وقبح احوال را از آنجا معلوم می سازد، چنانچہ در واقعات ومنامات این معنی واضح ولائح است، وبسیار است کہ بے آنکہ از حس غائب شود، این معنی احساس نماید، وبعد از مفارقت از بدن اگر روح علوی ست

متوجہ فوق است، واگر سفلی است گرفتار سفل ہست، بعالم مثال کارے ندارد و عالم مثال از برائے دیدن است نہ از برائے بودن جائے بودن وایمی کہ در خواب در عالم مثال احساس نمودہ می آید صورت و شبح آن عقوبت رائی مستحق آن گشتہ است، و از برائے تنبیہ او این معنی را بروئے ظاہر ساختہ اند

ثم قال فی ھذا المکتوب فی ضمن جواب سوال، و سیرگاہ او عالم مثال است کہ متضمن عجائب ملک و ملکوت است انتہی و در مکتوب پنجاہ و ہشتم از جلد ثانی می فرمایند، مخدوما و مکرما درین مسئلہ بعنایت اللہ سبحانہ آنچہ برین فقیر ظاہر گشتہ است آنست کہ این ہمہ آدم کہ پیش از وجود حضرت آدم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام گذشتہ اند وجود شان در عالم مثال بودہ است نہ در عالم شہادت۔ ثم اطال فی ذالک، و در آخر این مکتوب تذئیلی در بیان بعضے از علوم و معارف کہ بعالم مثال تعلق دارند نوشتہ اند، بالجملہ تمام آن مکتوب را مع التذئیل مطالعہ باید نمود، و ایضاً در مکتوب ہشتاد و پنجم می فرمایند عالم ارواح ماوراء عالم جہات و العاد است الی آخر ما قال۔ پس معلوم شد کہ این عوالم ثلاثہ را ایشان نیز اثبات می نمایند، و اصول و احکام این عوالم را بر طور شیخ اکبرؒ و اتباع ایشان تقریر می کنند، گو در تفصیل فروع اختلافے باشد۔ لیکن آن تفاصیل از علوم فکریہ است نہ کشفیہ و آن اختلاف عند التحقیق راجع باتفاق است، و ہر کہ مکشوفات و حالات سلوکیہ ایشان را تتبع نماید باین معنی یقین حاصل کند، و گاہے ازین عوالم بعالم امر و خلق تعبیر می کنند، بر وفق تعبیر شیخ اکبرؒ و اتباع ایشان۔

قال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب مما لا حکم للامکان فیہ و لا واسطۃ فی صنعہ من مقام الترکیب و التقیید الزمانی ہو عالم الامر و ما زاد علی ما ذکرناہ و خالفہ فی ھذا النعت المذکور فھو عالم الخلق انتہی۔

چنانچہ در مکتوب دویست و شصتم از جلد اول گذشت، و در مکتوب دویست و ہشتاد و چہارم می فرمایند بدانکہ انسان مرکب است از عالم خلق کہ ظاہر اوست و از عالم امر کہ باطن او است، انتہی۔ و ھذا التعبیر کثیر فی مکاتیبہ

قولہ پس صور کونیہ خارجیہ حاکی است از مرتبہ اعیان ثابتہ علمیہ۔

اقول ہمیں است مذہب حضرت شیخ مجددؒ چنانچہ شواہد این مطلب در تصانیف لقول سابقہ بسیار گذشت۔ و قال فی المکتوب الثامن و الخمسین من الجلد الثالث بعد ما اطال الکلام فی تحقیق حقائق الممکنات و وجودھا فی مرتبۃ الوھم و انقائہا مع ذالک، ازین بیان واضح گشت کہ حقایق ممکنات عدمات اند کہ در خانہ علم واجبی تمیز تعین پیدا کردہ اند، و بصنع خداوند جل سلطانہ مرۃ ثانیہ در مرتبہ حس و وہم ثابت گشتہ، بعضے از آنہا مرایائے اسمائے الہی جل شانہ شدہ، و درین مرتبہ بحکم ظلیت و انعکاس حس و عالم

وقادر و مرید و بینا و شنوا و گویا گشتند۔

وقال فی المکتوب تسعین منہ بعد ما مھد مقدمات ھذا المذھب، ازین تحقیق معلوم گشت کہ حقایق اشیاء اعدام اند، کہ کمالات مرتبہ وجود تعالت وتقدست، در آنہا منعکس گشتہ است، وآنہا بایجاد خداوندی جل سلطانہ تحقق وثبوت وہمی پیدا کردہ اند و در مرتبہ حس و وہم استقرار و استمرار حاصل نمودہ گوئیا ذوات اشیاء اعدام اند، وانعکاس کمالات در آنہا در رنگ دست و پائے آن اعدام اند، وقوی وجوارح آنہا اند انتہی۔ ومن تتبع کلامہ فی المکاتیب وجدہ مشحونا بھذا المعنی۔

قولہ ومعنی اینکہ ہمان اعیان ثابتہ باثبات وقرار آنہا بصور خودہا در حضرت علم در وجود منبسط ظاہر شدہ اند بصور خارجیہ خودہا، ومصدر آثار گشتہ در رنگ آنکہ چون کسے زید را کہ در خارج موجود ست تعقل کند پس زید در یک حالت ہم خارج ست وہم در ذہن، اما در یک ظرف بوجود عقلی و در ظرف دیگر بوجود خارجی پس مراد قول شیخ اکبرؒ "الاعیان ما شمت رائحۃ الوجود" آنست کہ شیون انفعالیہ کہ مسمی اند باعیان ثابتہ فی العلم یعنی بجہۃ حضور علمی خطے از وجود خارجی ندارند زیرا کہ این متصور نیست مگر بانفکاک وخروج آنہا از مرتبہ علم، واین محال ست کہ جہل او تعالیٰ ازین لازم آید تعالی اللہ عن ذالک علوا کبیرا۔

اقول وباللہ التوفیق این معنی را حضرت شیخ مجددؒ نیز در مذہب خود تقریر می نمایند، قال فی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المأتین من الجلد الاول۔ باید دانست کہ منصبغ ساختن صور علمیہ را کہ عبارت از اعیان ثابتہ ممکنات اند، وباثبات ایشان نہ بآن معنی است کہ صور علمیہ از خانہ علم برآمدہ وجود خارجی پیدا می کند کہ آن محال است ومستلزم جہل تعالی عن ذالک علوا کبیرا، بلکہ بآن معنی است کہ ممکنات در خارج ہر طبق آن صور علمیہ وجودے پیدا کردہ اند وورای وجود علمی وجود خارجی موافق آن وجود علمی حاصل نمودہ در رنگ آنکہ استاد نجار در ذہن صورت سریر تصور نمودہ در خارج اختراع آن نماید درین صورت ذہنیہ سریر کہ در معنی ماہیت آن سریر است از خانہ علم آن نجار بر آمدہ است، بلکہ در خارج آن سریر وجودی بر طبق آن صورت ذہنیہ پیدا کردہ است فافہم انتہی۔ وھذا المعنی کثیر فی مکاتیبہ وصاحب رسالہ را در تقریر این معنی چند جا لغزش واقع ؛

تنبیہ بآن ضرور است

اول آنکہ صور را با عیان اضافہ کردہ است قال باثبات وقرار آنہا بصور خود ہا در حضرت علم واین غلط صریح است، زیراکہ اعیان ثابتہ عبارت اند از صور علمیہ ذات متلبسہ باشیون والاعتبارات، پس ثبات وقرار آنہا در حضرت علم بنفس خود نہ بصور خود۔

ثانی آنکہ اعیان ثابتہ را بصور خارجیہ خود ہا مصدر آثار قرار دادہ واین نیز غلط است زیراکہ مصدر آثار نزدیک ایشان وجود منبسط است بشرط انعکاس اعیان در آن نہ نفس اعیان ونہ صور اعیان، قال الشیخ الکبیرؒ فی النصوص واعظم الشبہ والحجب للتعددات الواقعۃ فی الوجود الواحد بموجب آثار الاعیان الثابتۃ فیہ فتوہم ان الاعیان ظہرت فی الوجود وبالوجود، وانما ظہرت آثارہا فی الوجود ولم یظہر ہی ولا تظہر ہی ابدا، اذ الظہور انما ہو للوجود لکن بشرط التعدد مع اثار الاعیان فیہ والبطون صفۃ ذاتیۃ للاعیان، والوجود ایضا من حیث تعقل وحدتہ انتہی۔[1]

وقال الشیخ الاکبرؒ فی الفص الاسماعیلی، لانہ لا فعل للعین بل العین لربہا فیہا، فاطمئنت العین ان یضاف الیہا قول[2]

وقال العارف الجامیؒ بعد نقل ہذہ العبارۃ فی اللوائح. پس نسبت قدرت بفعل بہ بندہ از جہت ظہور حق است بصورت او نہ از جہت نفس او انتہی۔

وقال فی اشعۃ اللمعات، وجود ممکنات عبارت از وجود حق است سبحانہ در حقایق اشیاء ثم قال فی آخر ہذا البحث پس ظاہر وجود متعین ومنصبغ بآن احکام واثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی انتہی۔

ثالث آنکہ تمثیلے کہ صاحب رسالہ آوردہ است بے موقع است زیراکہ دلالت می کند برآنکہ مظروف را صورتے زایدہ بر ظرف ثابت است وآن خلاف مذہب صوفیہ است۔ قال العارف الجامیؒ فی اشعۃ اللمعات بلکہ عروض ماہیت مر وجود را چون عروض صورت است آئینہ را زیراکہ صورت مرئی در آئینہ بحسب حس عارض آئینہ می نماید اما چون رجوع بعقل میکنیم میدانیم کہ عارض آئینہ نیست نہ بسطح وے قائم ست ونہ در ثخن[3] وے حال، بلکہ وے را نسبتے است مخصوص بآئینہ کہ بسبب نمایندگی آئینہ می شود ومر در ابسبب حس توہم آن می شود کہ مگر آن صورت عارض آئینہ است وقائم بوے قیام العارض

---

(۱) ولا تظہر ہی ابدا فالظہور ۱۲ (۲) دفی ن فعل ۱۲ (۳) ونہ در زمین وے ۱۲

بالمعروض، در حقیقت آئینہ را از نمایندگی صورت جز نسبت نمایندگی نمی افزاید و بزوال صورت جز نسبت نمایندگی زایل می شود، و شک نیست کہ از تغیر و تبدل نسبت ہیچ تغیرے و نقصے بوے لاحق نمی شود انتہی۔

رابع آنکہ تعقل زید بوجود در خارج از قبیل علم انفعالی است، و علم واجب تعالیٰ بحقایق ممکنات در مرتبہ اعیان ثابتہ علم فعلی ست، پس مناسب این مقام ہمان تمثیل است کہ حضرت شیخ مجددؒ در مکتوبات ذکر کردہ اند کما نقلناہٗ

خامس آنکہ نزدیک صوفیہ موجود در خارج منحصر است در حضرت وجود و ماہیات شیون و اعتبارات آنحضرت اند، اصلاً از وجود خارجی حظے ندارند، و چون اعیان ثابتہ نزدیک ایشان مفسر است بماہیات لاجرم از وجود خارجی بے بہرہ باشند قال الشیخ الکبیرؒ فی النصوص، حقیقۃ کل موجود عبارۃ عن نسبۃ تعینۃ فی علم اللہ ازلاً و تسمی باصطلاح المحققین من اہل اللہ عیناً ثابتاً و باصطلاح غیرہم ماہیۃ انتہیٰ وقال القیصری فی مقدمۃ شرح الفصوص، مثل ہذا، بلکہ محقق نزد صوفیہ آنست کہ اعیان ثابتہ را ثبوت علمی است فقط، و حقایق ممکنات را تخیلی است فقط پس موجود بوجود خارجی حقیقۃً نیست مگر ذات حضرت وجود و متبادر از این تمثیل آنست کہ اعیان ثابتہ و حقایق ممکنات حقیقۃً در خارج موجود اند وہو خلاف مذہبہم کما یظہر من کلام العارف الجامیؒ فی اشعۃ اللمعات و قد مر نقلہ فتذکر۔

سادس آنکہ مراد شیخ اکبرؒ از کلمہ " الاعیان ما شمت رائحۃ الوجود " آنست کہ ہیچ چیز غیر از وجود حقیقۃ و بالذات در خارج موجود نیست، و آنچہ متوہم می شود وجود آن غیر از وجود دو چیز است، اعیان ثابتہ و حقایق ممکنات پس اعیان ثابتہ را تمیز و ثبوت علمی است فقط، و آن تمیز و ثبوت فوق مرتبہ الوجود الخارجی است، و حقایق ممکنات را وجود تخیلی است کہ نسبتے ست خاصہ بوجود حقیقی و آن بحیثیت مرتبہ الوجود الذاتی الخارجی است، پس حمل کلام شیخ اکبرؒ بر آنکہ شیون الفعالیہ من حیث الحضور العلمی حظے از وجود خارجی ندارند سراسر تحریف است و مع ذالک این تقید بحیثیۃ ہرگز در کلام ایشان نیست۔

قال فی الفص الادریسی، و من اسمائہ الحسنی العلی، علی من، و ما ثم الا ہو، فہو العلی لذاتہ او عن ماذا، و ما ہو الا ہو، فعلوہ لنفسہ فہو من حیث الوجود عین الموجودات فالمسمی محدثات ہی العلیۃ لذاتہا و لیست الا ہو، فہو العلی لا علو اضافۃ، لان الاعیان التی لہا العدم الثابتۃ فیہا ما شمت رائحۃ من الوجود، فہی علی حالہا مع تعدد الصور فی الموجودات انتہی۔

و ہر کہ درین کلام تامل کند بیقین داند کہ غرض شیخؒ درین مقام نفی وجود غیر است مطلقاً نہ اثبات وجود

برائے اعیان و حقایق ممکنات بحیثیۃ دون حیثیۃ،

و سابع آنکہ استدلال براین مدعا لمزوم جہل علی مذہب الشیخ الاکبر درست نمی شود زیرا کہ جائز است کہ وجود عام بر ہمان صور علمیہ منبسط شود بدون خروج او انفکاک، قال الشیخ الاکبر فی الفص الیوسفی، فمحل ظہور ہذا الظل المسمی بالعالم انما ہو اعیان الممکنات علیہا امتد ہذا الظل فیدرک من ہذا الکل بحسب ما امتد علیہ من وجود ہذہ الذات الی آخر ما قال

سوال اگر گوئی صور علمیہ ذات عین ذات اند پس نسبت انبساط وجود عام برآنہا تجدد و تغیر در حضرت ذات راہ یافت

جواب گوئیم محتمل کہ قبول این صور علمیہ وجود منبسط را و اتصاف بآن امر اضافی و انتزاعی باشد، پس تجدد در اضافات بود و آن محال نیست، چنانچہ در اتصاف وجود با عیان، این قسم تجدد را جائز داشتہ اند، قال المحقق الجامی فی اشعۃ اللمعات، و شک نیست کہ از تغیر و تبدل نسبت ہیچ تغیرے و نقصے بوے لاحق نمی شود انتہی۔ حالانکہ وجود منبسط نیز عین ذات است بحسب مرتبہ خود نہ بحسب ذات، چنانچہ صور علمیہ ہمچنان عین ذات اند و تجدد و تغیر دران مقتضی تغیر و تجدد در ذات نہ،

و ثامن آنکہ جہل در صورتے لازم آید کہ آن صور بعد از خروج غایب شوند، و اینجا چنین نیست زیرا کہ حضرت حق سبحانہ و تعالی شہودات مختلفہ است، بعض آن علمی، و بعض آن عینی، قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب بعد ما بین شہود الحق فی ذاتہ الاعیان الثابتۃ وہذا شہود الہی علمی ذاتی شہود المفصل فی المجمل و شہود الکثیر فی الواحد۔ ثم قال واما شہود الحق الموجودات فی ما تمیز عنہ بتعینہ فہو شہود وجودی عیانی کشہود الاشیاء فی ذات القلم الاعلی واللوح المحفوظ ونحوہما مما تنزل عنہما کالعرش والکرسی، وکحدیث آدم علیہ السلام فی اخذ الذرۃ الی آخر ما قال۔

بالجملہ جہل وقتے لازم آید کہ از شہودات حضرت حق غایب شوند و اینجا انتقال است من شہود الی شہود نہ غیوبت است از جمیع شہودات، بمثل شئ بحیث جمع مشخصات ولواحق مادیہ تعقل می کنم و در قوت حافظہ آن شئ بصورت خود ثابت و مستقر می باشد، باز چون لواحق مادیہ باآن ہمراہ شد ناچار آن جز از مرتبہ تعقل در مرتبہ تخیل افتاد، باز چون مشار الیہ باشارہ حسیہ گشت از مرتبہ تخیل بہ مرتبہ احساس رسید، پس

بہ سبب این انتقالات من مرتبۃ الی مرتبۃ جہل بآن شئ لازم نہ آید زیرا کہ آن شئ نزد یک ما حاضر است بالصورۃ العقلیۃ والخیالیۃ والحسیۃ فی مراتبہا، آرے در مرتبہ تعلق بمادہ وانتساب بآن صلوح آن ندارد کہ در مرتبہ تعقل درآید وہمچنین در مرتبہ اشارۃ حسیہ صلوح آن ندارد کہ در مرتبہ تخیل درآید، فکما لا یلزم الجہل ھھنا یلزم الجہل ھنالک "وللہ المثل الاعلیٰ" و کسے چہ می تواند گفت در انتقال صورت از خزانہ بسوئے مدرکہ کہ اینجا اصلاً جہل نیست گو تنزہ و ج محقق نیست،

قولہ واما نفی تحقق خارجی از اعیان ثابتہ کہ مستلزم است نفی وجود خارجی را از عالم چنانچہ مدلول ظاہر کلام شیخ است از ہیچ عاقلے نیاید کہ انکار بداہت است چہ جائے شیخ اکبرؒ پس البتہ مراد ایشان ہمان است کہ مذکور شدہ۔

اقول درین مقام صاحب رسالہ را خطائے عظیم واقع شدہ

تنبیہ برآن ضرورست باید دانست کہ اینجا سہ غلط است،

اول آنکہ نفی تحقق خارجی را از اعیان ثابتہ مستلزم نفی وجود خارجی را از عالم قرار دادہ و آنرا مدلول ظاہر کلام شیخ گمان بردہ و سابقاً اشارہ کردیم کہ عالم نزد ایشان عبارت است از شیون ظاہر وجود و اعیان ثابتہ کنایت است از شیون باطن وجود یعنی صور علمیہ ذات متلبسا بالشیون والاعتبارات پس چنانچہ نفی ظاہر وجود از مرتبہ باطن وجود صحیح وصادق است، ہمچنین نفی ظاہر وجود از شیون باطن وجود صحیح وصادق است، ولفظ مہیۃ نزدیک ایشان مقول است بالاشتراک او بالحقیقۃ والمجاز بر دو معنی اول صور علمیہ کہ اعیان ثابتہ اند و ثانی شیون و اعتبارات ظاہر وجود، و نفی تحقق خارجی از ہر دو معنی صحیح است زیرا کہ تحقق خارجی بالاصالۃ والذات نزدیک ایشان نصیب حضرت وجود است، پس صور علمیہ محض ثبوت علمی دارند، و شیون و اعتبارات ظاہر وجود محض ثبوت تخیلی عرضی ظلی و تحقق خارجی نہ نصیب آنہاست و نصیب اینہا، و ہمین است مدلول ظاہر کلام شیخ چنانچہ بعد از تامل در سوابق و لواحق کلام الشیخ کالشمس فی رابعۃ النہار ظاہر می گردد،

و ثانی آنکہ نفی تحقق خارجی از عالم انکار بداہت بمعنی و الامر لیس کذالک انکار بداہت آنست کہ عالم را نفی صرف و عدم بحت مقرر کنند، و این مذہب صوفیہ نیست بلکہ مذہب سوفسطائیہ است، مذہب صوفیہ نفی تحقق بتحقیق حقیقی است از عالم، چنانچہ عوام الناس اعتقاد دارند کہ عالم و خالق ہر دو در موطن واحد موجود

اند بوجود[1] ذات مستقله، آرے وجود عالم فائض از خالق ومسبب است ازان چنانچه شایان واسطه فی الثبوت است، ولهذا البته عالم را با خالق[2] تشبیه میدهند مثل[3] بناء مانباء وعالم را در بقائے خود از خالق مستغنی می شمارند ولهذا تجدد امثال در اعراض ثابت می کنند، پس غرض صوفیه نفی این استقلال است، پس نزدیک ایشان وجود حقیقی واحد است لو آن باکثرات عالم را، وبالعرض وبالتبع منسوب می شود، چنانچه حرکت واحد است، وحقیقة ثابت است بر سفینه را، وبالعرض وبالتبع باجالس آن منسوب می شود، وجالس آنرا حقیقة حرکتے نیست. آرے حرکتے تخیلی وظلی ثابت است، ونسبت همان حرکت تخیلی وظلی آثار گوناگون از تبدل امکنه وجهات واوضاع ووصول بشط نهر وعبور بر بلاد بعیده بوے منسوب می گردد، وآنچه ببداهة عقل ثابت است آنست که عالم مصدر آثار واحکام ست، واثبات وجود تخیلی در آن کفایت می کند، چنانچه ببداهة عقل ثابت که زید تاجر است ومسافر وحاجی وارباح کثیرة از تجارات بر میدارد ودر رو به مواضع متبرکه وعبور بلاد بعیده او را ثابت است، وجمیع آثار بدون حرکت صورت نمی بندد، لیکن حرکت عرضی درین معنی کفایت میکند، قال الشیخ الاکبرؒ فی کتاب المشاهدة ومن هذا الوجه الخفی ظهرت الآثار عن الموجودات باسرها علوها، وسفلها، وبسیطها ومرکبها وحیوانها ونباتها ومعدنها الی آخر ما قال، وفی کتاب الازلیة والذی ینبغی ان الباری موجود بنفسه غیر مستفاد الوجود من احد فانه لیس الا هو سبحانه، والعالم موجود به مستفاد الوجود منه، لانه ممکن بذاته واجب الوجود بغیره، من حیث انه مستفید الباری واجب الوجود لذاته غیر مستفید انتهی، وفی الفصوص ولاشک ان المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره الی محدث احدثه لامکانه بنفسه، فوجوده من غیره فهو مرتبط به ارتباط افتقار، ولابد ان یکون المستند الیه واجب الوجود لذاته غنیا فی وجوده بنفسه غیر مفتقر وهو الذی اعطی الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب الیه، ولما اقتضاه لذاته کان واجبا به، ولما کان استناده علی من ظهر عنه اقتضی ان یکون علی صورته فیما ینسب الیه من کل شئ، من رسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتی، فان ذالک لایصح فی الحادث وان کان واجب الوجود لکن وجوبه بغیره لا بنفسه انتهی. وشواهد هذا المعنی فی تصانیفه اکثر من ان یحصی (سوال) اگر کسے نفی تحقق خارجی حقیقی را از عالم استبعاد کند، وگوید باین اشیاء احساس می کنم و آثار

---

(1) بود مستقله ۱۲ (2) خلائق ۱۲ (3) فی الاسماعیلیة ولعل الصحیح تشبیه بنا بابانی ۱۲ والله اعلم سراتی ۱۲

واحکام موجودہ را از آنہا صادر می یابم، پس این ہمہ را متوہم ومتخیل گفتن از عقل بسیار دور است،

(جواب) گوئیم آن استبعاد مبنی بر آنست کہ عقل واحساس خود را موجود حقیقی ندارد، اما چون احساس ومحسوس وتعقل ومعقول ہمہ متوہم ومتخیل باشد، ہیچ استبعاد نیست تمثیل ہر کسے در خواب چیزہا می بیند واحکام واثار گوناگون از ان چیزہا صادر می یابد من الفرح والسرور والالتذاذ المفضی الی انزال المنی والبول والغم والفزع المفضی الی البول والنعوظ مع ذالک آن مرئیات، وان احکام واثار ہمہ از عالم وہم وخیال است، اما چون احساس ومحسوس را در آن صورت در یک مرتبہ می سنجد استبعاد نمی کند، وازین جا بشہادت تقذر وتالم وتحیر وامثال آن شنایع کہ بر وجود دیین لازم میکنند برہم خورد، زیراکہ تقذر با قذر وتالم بالم چون در یک مرتبہ آمد اثر یکے در دیگرے نافذ است، وچون حضرت ذات بالاتر ازین مرتبہ است، این شنایع را در آن بارگاہ مجالے نیست، تمام این سلسلہ نسبتہ بآن جناب وہمی محض است ونسبت باہمدیگر اگرچہ وہمی است لیکن وہمی حقیقی است، از انجا کہ در یک مرتبہ اند ولہذا شیخین متفق اند بر آنکہ ذات درین تجلیات ومشاہدات است، وبرتر است از آنکہ مدلول دلائل شود، واین ہمہ معارف وتحقیقات باتصال ومعیۃ او است، ؎

جامی اوصاف مے صاف نیارد گفتن   گر ز فیضش رسد از باطن خم پے در پے

ونیز باید دانست کہ بداہتہ در اقسام اربعہ ادراک جاری است، واشد البدیہات واقوی الاولیات آنست کہ در اول وہلہ مدرک شود کالصورۃ بالنسبۃ الی حس البصر والصوت بالنسبۃ الی حس السمع، پس آنچہ قیوم جمیع علوم ومعلومات باشد انکار آن در کدام مرتبہ از انکار بداہتہ خواہد بود، اینجا فہمے از صاحب رسالہ در کار است فافہم ولا تغفل،

ثالث آنکہ کلام شیخ اکبرؒ بر مزخرفات خود حمل نمودہ وہمانرا مراد شیخ پنداشتہ۔ وسابق حال مزخرفات او گذشت کہ فی نفسہ مختل است، وعلی التنزل مراد شیخ آنرا پنداشتن سراسر تحریف است وتقیید بحیثیت ہرگز از کلام الشان مفہوم نمی شود کمامر مفصلا۔

قولہ واما تشبیہ دادن بعض صوفیہ عالم را بصور مرآتیہ در مرآۃ بدایرہ متوہمہ از نقطہ جوالہ کہ از وجود خارجی اصلاً بہرہ ندارند، وہمچنین قول بعض الشان کہ در خارج موجود یکے بیش نیست وکثرت عالم محض وہم وخیال است، پس مراد الشان ازین آنست کہ برائے ہر یک از اجزائے عالم وجود حقیقی علیحدہ

کہ مبدأ آثار و احکام مختصہ بر یک باشد تراشِ وہم و خیال است۔

اقول کلمہ وہم و خیال را معنی است اصطلاحی و درین مقام ہمان معنی است، وقد اشار الیہ الشیخ ابراہیم الکردی منتزع الوارد فی شرح الشیخ الاکبر انما الکون خیال وھو حق فی الحقیقۃ کل من تفھم ھذا حاز اسرار الطریقۃ وقال الشیخ الاکبر فی الفصوص واذا کان الامر علی ما ذکرتہ لک فالعالم متوھم مالہ وجود حقیقی وھذا معنی الخیال ای خیل لک انہ امر زائد قائم بنفسہ خارج من الحق ولیس کذالک فی نفس الامر انتہٰی

واما آنچہ صاحب رسالہ کلام ایشان را بر آن حمل نمودہ، اگرچہ باصلہ صحیح ست لیکن در تقریر آن در سہ جا لغزش پیش آمدہ

اول آنکہ قید ہر یک عبث است، زیرا کہ تمام عالم پیش ایشان بہ سبب انضمام وجود حقیقی در ہر یک از اجزاء آن بسبب انضمام شیون آن وجود کہ باہم متخالفۃ الاحکام والاثار اند، وجود خیالی و وہمی و حسی پیدا کردہ۔

ثانی آنکہ از لفظ تراش وہم و خیال متبادر می شود کہ نسبت وجود حقیقی با عالم محض بے اصل ست و این مذہب ایشان نیست، بلکہ مذہب ایشان آنست کہ عروض ماہیت مر وجود را و قیام وے بآن نہ از قبیل عارض بمعروض است حقیقۃً کہ مستلزم حلول سریانی و طریانی باشد، بلکہ نسبتے ست مجہول الکیفیۃ، قال العارف الجامی فی اشعۃ اللمعات و ازینجا معلوم می شود معیۃ حق سبحانہ باشیاء و قیومیۃ وے مر ایشان را چون معیت جوہر ست بجوہر یا عرض با جوہر، یا عرض بعرض۔ بلکہ چون معیت وجود است بموجود بلکہ معیت وجود ست بماہیت من حیث ہی انتہی۔

ثالث آنکہ توصیف وجود حقیقی بانکہ مبدا آثار و احکام مختصہ ہر یک باشد ایمای کند بانکہ وجود غیر حقیقی کہ بوجود مخیل و موہوم ازان تعبیر می کنند، در مبدائیۃ آثار و احکام کفایت کند، وقد عرفت ان الامر لیس کذالک

رابع آنکہ چون مبداء آثار و احکام تراش وہم و خیال باشد آثار و احکام نیز تراش وہم و خیال خواہد بود و ہمین است معنی نفی وجود خارجی از عالم، و آن انکار بداہۃ است، بزعم صاحب رسالہ پس این توجیہ ہیچ فائدہ نکرد، زیرا کہ انکار بداہۃ از ذمہ بعض صوفیہ ساقط نشد،

خامس۔ آنکہ علی التنزل آنچہ ثابت شد ازین کلام وجود حقیقی جمیع عالم است من حیث المجموع، پس احکام و آثار مختصہ ہمہ بے اصل و موہوم باشند، واگر نبوتے باشد احکام و آثار عامہ را کہ در جمیع موجودات

یافتہ می شوند باشد و این نیز انکار بداہتہ ست، اذ نحن لا نفرق بین الاثار والاحکام الخاصتہ والعامتہ،

سوال ازین کلام ظاہر گشت کہ ماہیات نزدیک صوفیہ اصلاً بہرہ از وجود ندارند سواء اخذت باعتبار نفسہا او باعتبار الثبوت العلمی و مع ذالک عالم را در خارج ثابت می کنند و وجود آنرا در خارج حسی و وہمی و خیالی میگویند، و اختلاف آثار را کہ مستلزم اختلاف موثرات است مسلم میدارند پس تصویر این مطالب باشد،

جواب تحقیق المقام آنست کہ لفظ وجود بر دو معنی اطلاق کردہ می شود،

اول وجود الشی لنفسہ، و ثانی وجود الشی لغیرہ، مراد از لغیرہ اثبات واسطہ فی العروض است، و مراد از لنفسہ نفی آن، پس حاصل او تحقق و تقرر است، و حاصل ثانی ارتباطے است خاص کہ مفہوم انتزاعی منتزع غیر موجود فی نفسہ را با موجود لنفسہ کہ این مفہوم انتزاعی از ان منتزع باشد، واقع شود، و لفظ وجود بمعنی ثانی بطریق مجاز اطلاق کردہ می شود،

(توضیح) چون این قدر ممہد شد، باید دانست کہ نظر جلی حکم می کند کہ ماہیات دو قسم اند، یکے ازانہا متصف ست بوجود لنفسہ چنانچہ جواہر و بعض اعراض از کیف و کم۔

و قسمے دیگر متصف بوجود لغیرہ است مثل امور نسبیہ و اعتبارات انتزاعیہ و عدمیہ و مثل اعداد عند المحققین و زمان عند طایفتہ، لیکن نظر دقیق حکم می کند بآنکہ جمیع ممکنات بہرہ از وجود لنفسہ ندارند نصیب ایشان ہمین وجود لغیرہ ست و بس و آن غیر وجود حقیقی است کہ منبسط است بر موجودات و مبدا ترتب احکام و آثار ہست و حال موجودات بنسبتہ آن وجود حقیقی حال اوصاف انتزاعیہ است بنسبتہ موصوفات خود، پس معیتہ وجود باشیا مثل معیت جوہری بجوہری یا عرضی بجوہرے نیست، بلکہ چون معیت منشاء اعتبار است امر اعتباری را، و چون حال چنین باشد جمیع اشیاء بسبب قیومیت حضرت وجود آنہا را وصفے عرضی باشد بدرکات وہمیہ بنسبت اعیان خارجیہ کسب کردہ باشند، و ھذا الوصف ھو المسمی بالوجود الخیالی والوھمی او الحسی، و ایشانرا فی نفسہا وجودے نباشد،

فمعنی وجودھا کون الوجود الحقیقی علی شان مخصوص من شیونہ بحیث یصح منہ انتزاع امور معقولۃ عدمیۃ، و این شیون در مواطن وجود موصوف عین موصوف باشد پس درین صورت چنانچہ میتوان گفت، الصورۃ العقلیۃ لم یصر موجودۃ، نیز میتوان گفت، الطبیعتہ العددیۃ لم یصر موجودۃ فی الخارج بل الموجود ھو المعدود و علیہ یترتب الخواص العددیۃ من المساواۃ

ونفار تتر والانقسام وعدم الانقسام۔

پس نسبتہ وجود عرضی کہ حاصل است ممکنات را وبسبب آن در خارج موجود گشتہ اند باوجود حقیقی در رسائل ایشان معبر است بتعبیرات مختلفہ، گاہے گویند کہ وجود حقیقی[1] ظل وجود را بر ممکنات کہ در غیب مجہول کامن اند گسترده است، وگاہے گویند مہیات بحرکت عینی معنوی از علم یقین آمده اند بدون آنکہ از علم زایل شوند للعارف الجامیؒ ؎ صوفی چہ فغان است کہ من این الی این نکتہ عیان است من العلم الی العین وگاہے گویند از غیب نہ بر آمده اند، وگاہے گویند وجود عالم چنان ست، وگاہے گویند کہ از مرتبہ خیال بحس آمده، وگاہے گویند کہ این موطن وہمی ظلی موطن خارجی است، وگاہے بنابر علاقہ ظلیت وجود خارجی ظلی اطلاق کنند وگاہے گویند کہ اعیان بوجود منصبغ گشتہ اند، وگاہے گویند وجود مرآة اعیان است، ومشہود در آن اعیان اند، وگاہے گویند اعیان مجالے ومرایائے وجود اند ومشہود در آن وجود است، وگاہے گویند کہ وجود بر خود شیون خود ظاہر می شود، واز این ظہور عالم متوہم می شود، مثل نقطہ جوالہ ودائرہ وقطرہ نازلہ وخط مستقیم الی غیر ذالک من تعبیراتہم المختلفۃ وان شئت تفصیلہا فارجع الی نقد النصوص واشعۃ اللمعات للعارف الجامیؒ والمکتوب للشیخ المجدد السرہندیؒ وکتاب الفصوص ومواضع من کتاب الفتوحات لا سیما حضرۃ الخالق منہ تجد کل ذالک صحیحاً فی نفسہ منطبقا بعضہ علی بعض۔

قولہ واین معنی خود بہ طور ایشان درست است کہ نزد ایشان وجود حقیقی تمام کائنات یکے بیش نیست کہ آن مبدا المبادی ست تعالیٰ شانہ،

اقول این معنی بہ طور حضرت شیخ مجددؒ نیز صحیح است چنانچہ در شرح رباعیات بتفصیل بیان کرده اند، وقال فی المکتوب الثامن والخمسین من الجلد الثالث، کان اللہ ولم یکن معہ شئی وچون خواست کہ کمالات مکنونہ خود را ظاہر سازد ہر اسمے از اسماء الٰہی جل سلطانہ طلب مظہرے از مظاہر فرمود تا کمالات خود را در آن مظہر جلوه فرماید ومظہریت وجود وتوابع وجود را غیر از عدم قابل نیست، چہ مظہر در مرآة شئی مباین ومقابل وجود عدم است فقط، پس حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ بکمال قدرت خویش در عالم عدم مر ہر اسمے را از اسماء مظہرے از مظاہر تعین فرموده، وآنرا در مرتبہ حس ووہم

---

(۱) لیس فی الاسماعیلیۃ من ہہنا الی قولہ مہیات بحرکت عینی ۱۲

هر گاه که خواست خلق فرمود، وخلق الاشیاء متی شاء کما شاء، و مظاهر بدی بآن مربوط ساخت، باید دانست
که منافی عدم خارجی، به ثبوتے است که در مرتبه حس و وهم پیدا کند که آن بوئے منافات ندارد، ثبوت عالم
در مرتبه وهم وحس است، نه در مرتبه خارج تا منافی او بود، پس روا است که عدم در مرتبه حس و وهم ثبوت
پیدا کند، و بصنع خداوندی جل سلطانه التفاتے در سوخے آنجا او را حاصل شود، در آن مرتبه بطریق انعکاس
وظلیه حی و عالم و قادر و مرید و بینا و شنوا و گویا بود، و در مرتبه خارج هیچ نامے و نشانے از وے نباشد،
و در خارج غیر از ذات وصفات واجبی جل شانه هیچ چیز ثابت و موجود نبود، باین معنی توان گفت الآن کما کان،
مثال آن مثال نقطه جواله و دائره موہومه است که موجود همان نقطه است وبس، و دائره در خارج وجودے
ندارد، و مع ذالک آن دائره در مرتبه حس و وهم ثبوتے پیدا کرده است، و در آن مرتبه بطریق ظلیت انارة
واشراق وی را حاصل است، ثم قال بعد کلام، و باین تحقیق معلوم گشت که هیچ چیز غیر از حضرت حق جل وعلا
در خارج موجود نیست، چه اعیان و چه آثار اعیان. بلکه ثبوت اینها در مرتبه حس و وهم است، و هیچ محظور
لازم نیست، چه این موہومی ست که باختراع وهم ثبوتے پیدا کرده است، که بارتفاع وهم مرتفع نگردد. بلکه
ثبوت آن بصنع خداوندی جل شانه در مرتبه وهم ست، و ثبات و تقرر و آثار و احکام درین مرتبه دارد،
صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِیْ اَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ. ثم قال بعد کلام طویل. و باین تحقیق ثاقب که این فقیر بآن سامی گشته
است اشیاء را چنانچه در خارج وجودے نیست نمودے هم ایشانرا آنجا نه، خارج بر همان نیرنگی خود است،
نه وجودے است غیر را در وے نه نمودے، اگر نمود است او را در مرتبه وهم است اگر ثبوت بصنع خداوندی
جل شانه هم در مرتبه وهم است، بالجمله نمود و ثبوت او در یک مرتبه است، نه آنکه نمود او در جائے است
و ثبوت او در جائے دیگر مثلاً دائره موہومه که ناشی است از نقطه جواله چنانچه ثبوت آن در مرتبه وهم است
نمود او نیز در همان مرتبه است، چه ارتسام آن در وهم است نه در خارج و نمود وهم در آن مرتبه است،
زیرا که در خارج از وے نشانے نیست تا نمود او گردد، غایة ما فی الباب نمود وهمی را نمود خارجی می انگارند
در رنگ آنکه صور مثالیه در عالم مثال در نقطه بحس باطن می بینند، و این قسم اشتباه بسیار واقع می شود که یک
مرتبه را بمرتبه دیگر تشبیه می یابند، و حکم یکے بر دیگرے میکنند، پس در مانحن فیه آن دائره موہومه را که در خیال
مرتسم گشته است بچشم خیال در مرتبه که مرتسم ست می بینند، و خیال می کنند که آنرا بچشم سر در خارج می بینند نه،
اینچنین است. زیرا که آنرا در خارج که محل نقطه جواله است نامے و نشانے نیست تا دیده شود، و صورت

شخص کہ در آئینہ منعکس گشتہ است ہم بریں منوال است کہ درخارج نہ ثبوت است ونہ نمو دبلکہ ثبوت وے ہر دو در مرتبہ خیال ست واللہ اعلم۔ پس آنرا کہ شیخ قدس سرہ خارج دانستہ است واشیارا در آن بطریق انعکاس نمودے اثبات کردہ آن خارج نیست، بلکہ مرتبہ وہم کہ بصنع خداوندی جل شانہ تقرر وثبات پیدا کردہ ست وخارج متوہم می شود خارج ورائے اوہست کہ از شہود واحساس ما برتر ست آنچہ مشہود ومعقول ومحسوس ومتخیل است ہم داخل دائرہ وہم ست، موجود خارجی جل سلطانہ ماورائے افہام ما است، مراتبہ ورانجا چہ گنجائش دارد وکدام صورت بود کہ در آنحضرت سبحانہ منعکس گردد، مرایا وصور درہمہ مراتب ظلال است کہ بدائرہ وہم وحس تعلق دارد، رَبَّنَا اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً وَّهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا انتھی۔ وھذا المعنی کثیر فی مکاتیبہ،

قولہ ومی فرمایند کہ ویرا در ہر یکے ازیں مراتب اسماء وصفات مخصوصہ بآن مرتبہ است کہ در مراتب دیگر نیست، پس اطلاق اسامی مرتبہ الوہیت چون اللہ ورحمان وغیرہا بر مراتب کونیہ عین کفر وزندقہ باشد وہمچنیں اطلاق اسامی مختصہ بمراتب کونیہ بر مرتبہ الوھیہ ضلال وخذلان ؎

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد ۔ گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

اقول حضرت مجدد نیز می فرمایند در مکتوب دویست ونود وہفتم از جلد اول فنقول واللہ اعلم ان لکل مرتبۃ من مراتب تنزل الوجود سبحانہ اسما مختصا بھا، واحکاما لاتوجد الا فیھا، فالوجوب الذاتی والاستغناء الذاتی مختصۃ بمرتبۃ الجمع والالوھیۃ، والامکان الذاتی والافتقار الذاتی مختصۃ بمرتبۃ الکون والفرق والمرتبۃ الاولی مرتبۃ الربوبیۃ والخالقیۃ والمرتبۃ الثانیۃ مرتبۃ العبودیۃ والمخلوقیۃ، فلو اطلق اسامی احدھما علی الاخری واجری احکام مختصۃ بمرتبۃ علی المرتبۃ الاخری، لکان زندقۃ صرفۃ وکفرا محضا والعجب من بعض الملاحدۃ والزنادقۃ انھم کیف یختلطون المراتب، ویجرون احکام مرتبۃ علی مرتبۃ اخری فیصفون الممکن بصفات الواجب، والواجب بصفات الممکن، مع علمھم بتمایز صفات الممکن الذی ھو مرتبۃ واحدۃ بعضھا عن بعض، واختلاف احکامھم وعلمھم بعدم زوال تمایزھم واحکامھم اصلا مع اتحادھم فی المرتبۃ السکونیۃ فانھم یعلمون بالبداھۃ مثلا ان الحرارۃ والاشراق من صفات النار المختصۃ بھا

لیست ہو انسة سنهانی الماء، کذا یمیزون بالضرورة بین ازواجهم وامهاتهم ویحکمون بتفرقة احکامهم، واللہ الهادی الی سبیل الرشاد والسلام علی من اتبع الهدیٰ۔ انتهی۔

(امتیاز مراتب تنزلات) کاتب حروف گوید کہ مراتب تنزلات وجود نزدیک صوفیہ موحدین متخالفة الحقائق والآثار اند، واشتراک ایشان در قیومیة حضرت حق متحد الآثار نمی گرداند، چنانچہ قاتل و مقتول را قیام بحقیقة جسمیہ متحد الآثار نمی گرداند، و تجدد جہات یمین و شمال و فوق و تحت و قدام و خلف بیک نقطہ اجزاء دائرہ را در وضع جہات متحد نمی گرداند، و انصاف حضرت حق بقہر و رحمت، و رحمت را قہر نمیگرداند، بالجملہ وحدة ذی الشان شیون را متحد نمیگرداند، و نیز ازین مکتوب واضح گشت کہ تشدید و تشنیع حضرت شیخ مجددؒ محض برآنہا است کہ ممکن عین واجب دانند، و صفات یکے را عین صفات دیگر قرار دہند، و این تشنیع و تشدید راجع بمحققین صوفیہ نیست، و اگر در کلام این محققین الفاظ موہمہ عینیت واقع شود آنرا بر عینیت بلاکیف حوالہ باید نمود، مثل قرب و معیت و سائر صفات۔

و جماعة اولی کہ مورد تشنیع و تشدید حضرت شیخ مجددؒ اند زنادقہ کہ بزیٔ صوفیہ و کلمات ایشان منتشر شدہ نفی شرائع و انکار عبادت، و تعظیم حضرت رب العزت مقصود ایشان نیست،

و اگر بصوفیہ محققین ملامتے باشد، باعتبار استعمال الفاظ موہمہ خواہد بود، شاید صدق برین مدعا انست کہ قائلین بوحدة وجود از صوفیہ محققین نزدیک حضرت شیخ مجددؒ ہمہ از اہل نجات اند کما لفصح عنہ مکاتیبہ، و اگر درین قسم مسائل کہ بذات و صفات تعلق دارد خطاء کشفی یا عقلی نزدیک ایشان برآنہا تجویز کنم از نجات بسیار دور باشند، چہ جائے قرب الہی، و این خطاء را بر خطائے اجتہادی در فروع قیاس نباید کرد و بآن معذور نباید داشت کہ مرتکب او ماجور باشد بلکہ این خطاء را بر خطائے مجسمہ و معتزلہ قیاس باید کرد کہ منجر بکفر و ابتداع می گردد۔

قولہ پس تیز باید دانست کہ بعضے محققین متاخرین برائے تفہیم مراتب ظہور او سبحانہ مثال محسوس ذکر می کنند

اقول این مثال از افادات سیدی شرف الدین دہلویؒ است کہ از ارشد تلامذہ حضرت شیخ اجل شیخ ولی اللہ بن عبد الرحیم اند قدس اللہ سرہما و اعلیٰ فی الملاء الاعلیٰ ذکرہما، و مقصود ایشان ازین تمثیل بیان تشبیہ اعظم بذات بحت و باوجود منبسط است، نہ تفہیم مراتب ظہور او سبحانہ چنانچہ صاحب رسالہ گمان بردہ، چہ بر ہیچکس از اہل خرد پوشیدہ نیست کہ مرتبہ وحدة و واحدیة ازین مثال فہمیدہ نمی شود،

والحق این مثال در تفہیم آنچہ مقصود ایشان است وافی کافی است، قال فی القول الفصل بعد ما تبین نسبۃ التجلی الاعظم الی الذات، وفقیر برائے این نسبۃ دقیق مثال محسوس ذکر میکند امید آنست کہ اللہ سبحانہ طالب لبیب را ہدایت کند، ذات بحت را بمنزلہ نور بحت غیر متناہی باید دانست، وجود منبسط بمنزلہ پردہ پیش آن نور بحت فرو ہشتہ، وجمیع حقائق امکانیہ بمنزلہ صور منقشہ برآن پردہ، وتجلی اعظم بمنزلہ نقطہ متعلقہ درآن پردہ کہ این نقطہ فوارہ صفت جوش میزند، وبرتمام آن صور فیضان نور می نماید ظاہر برآن صور باشد، وآن صور بفیضان این نقطہ منور شوند، وہویات امکانیہ باشند، پس درین صورت ہرگاہ بسوئے این نقطہ معلقہ التفات کنیم مثل دیگر موجودات جزئیہ ویرا نیز جزئی حقیقی یابیم وچون حضور آن صور منقشہ را بروے لحاظ کنیم صفت علم اثبات نمائیم وچون قہر وغلبہ وے برآن صور لحاظ کنیم صفت قدرت اثبات کنیم وعلی ہذا لقیاس دیگر صفات، باز چون در دیگر صور التفات کنم می یابیم کہ نور مفاض زائد برصورت وے است ومخلوط است بصورت کہ منقش است بران پردہ، وچون باین نقطہ نظر کنم می یابیم کہ اینجا انفلاق پردہ است پس این نقطہ نور مجرد است غیر مخلوط بصورت، بلکہ از تلبس پردہ ہم منزہ است، نہایتش ظہور وے باضافت آن صور منقشہ از حاق وسط این پردہ شدہ، پس صوفی این نقطہ را نظر بذات بحت وتجلیات وے تجلی اعظم میگوید، متکلم نظر بافاضہ وے نور را برآن صور موجد وخالق میگوید وحکیم نظر بہ بساطت این نقطہ وعدم تلبیس وے بپردہ وصور آن میگوید کہ واجب الوجود مجرد است۔ وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا، انتہی۔

المسئلۃ الثانیۃ فی وحدۃ الشہود

قولہ المسئلۃ الثانیۃ فی وحدۃ الشہود، باید دانست کہ تحقیق[1] مسئلہ وحدۃ شہود و آنچہ موافق کشوف قدوہ اولیائے عظام سر حلقہ اصفیائے کرام شمس سماء حقیقت، سراج شاہراہ طریقت، قیوم ربانی حضرت مجدد الف ثانی رح مرقوم میگردد،

اقول صاحب رسالہ را در بیان وحدۃ شہود قصور بیّن واقع شدہ و تفریعات باطلہ را از مخترعات خود بآن مذہب الحاق نمودہ، وظاہر سبب این قصور آنست کہ بضاعۃ این عزیز رسالہ قول الفصل است و تصویر این مسئلہ در آن مذکور نیست، پس این عزیز بقدر حوصلہ و استعداد خود، از مکتوبات حضرت شیخ مجدد رح مذہب ایشان را نقل نمودہ و بغور کلام نرسیدہ و کنہ مسئلہ را درنیافتہ ہر چند ما را درین مقام منا بود کہ مذہب ایشان را بہ تنقیح و تحقیق بیان نمائیم و کنہ این مسئلہ را کما ینبغی مشروح سازیم، لیکن چون مقام مقام نقد کلام صاحب رسالہ است و تطبیق بین المذہبین علی ما فی ہذا الرسالۃ پیش نہاد خاطر است، لہذا توجہ تام بہ تنقیح و تحریر مذہب ایشان نیفتاد و لباد دقائق این مسئلہ را مطویا علی غرہ گذاشتہ شد، ومع ذالک بسبب فطن می تواند کہ از آنچہ در مسئلہ اولی از کلام فیض التیام ایشان مذکور شد، و آنچہ حسب الحال درین مسئلہ مذکور خواہد شد مذہب محقق[2] ایشان استنباط نماید۔ و نکتہہائے کہ در کلام شراح این مذہب نیست انتخاب کند، الحال غرض ما درین مقام آنست کہ چنانچہ مطالب مسئلہ اولی را از کلام حضرت شیخ مجدد رح و نصوص ایشان ثابت کردہ ایم، بعون اللہ و توفیقہ مطالب این مسئلہ را از کلام شیخ اکبر رح و نصوص ایشان و اتباع ایشان ثابت نمائیم،

نکتہ وقبل از آنکہ در مقصود شروع افتد یک نکتہ را مخزون خاطر خود باید ساخت، و آن نکتہ این است کہ مذہب شیخ مجدد رح در اذہان عوام مخالفت تام با مذہب شیخ اکبر رح دارد، و لہذا کلام ایشان را خواہی نخواہی بر خلاف شیخ اکبر رح حمل می کنند، و در تطبیق خبط می نمایند، و در حقیقت امر چنین نیست بلکہ مذہب ایشان شرح و تفصیل مذہب شیخ اکبر رح است، و مطالبے را کہ شیخ اکبر رح باقتضائے دورہ خود تلویحا و اجمالا بیان کردہ اند حضرت ایشان باقتضائے دورہ خود بتصریح و تفصیل آن پرداختہ۔ یدل علی ذالک ما قالہ الشیخ المجدد رح فی المکتوب الاول من المجلد الثانی، بالجملہ پیش از شیخ رح ہیچ یکے از طائفہ باین علوم و اسرار زبان نکشادہ است و این حدیث را برین نہج بیان نہ نمودہ، و ہر چند سخنان توحید و اتحاد در غلبات سکر از ایشان بظہور آمدہ اند، و انا الحق

---

(۱) اصل میں محض یا لمحق تھا۔ واللہ اعلم ۱۲ سواتی (۲) یہاں بھی لمحض تھا۔ ۱۲ سواتی

وسبحانی گفته اند' اما وجہ اتحاد را معلوم نساختہ اند' ومنشاء توحید را در نیافتہ' پس شیخ برہان از مقتدایان این طائفہ آمدہ' وحجت متاخران ایشان گشتہ' مع ذالک دقائق کثیرہ درین مسئلہ مختفی ماندہ است واسرار غامضہ درین باب بر منصۂ ظہور نیامدہ کہ فقیر باظہار آن توفیق یافتہ است' وتحریر آن میسر گشتہ واللہ یحق الحق وہو یہدی السبیل' انتہی۔

در لفظ درین مسئلہ و درین باب تامل باید کرد وآنچہ ما ذکر کردیم ازینجا باید فہمید۔

قول اول بدانند کہ نزد صوفیہ وجودیہ چنانچہ بالا گذشت ثابت است کہ ہر ذرہ از ذرات عالم مشتمل است بر امرے کہ بآن امر ہر یکے از دیگرے ممتاز است' واز احکام واثار' وہمچنین مشتمل است برامرے جامع کہ در حقیقت مبداء واحکام واثار مختلفہ اینہا ہمان ست واین امر جامع حقیقۃ الحقائق و ذات مطلق است تعالیٰ شانہ' وآن امر مابہ الامتیاز ظہور شانے است از شیون ذاتیہ وے کہ مقتضی است اثار واحکامے را کہ مخصوص بآن شان است۔

اقول سابق گذشت کہ امر جامع در جمیع موجودات کہ مبدأ اثار واحکام است وجود عام است نہ حقیقۃ الحقائق و ذات مطلقہ فانہا اجل من قبول حکم الاشتراک' ومبدئیتہا الاحکام والاثار کما مر التصریح فی کلام الشیخ الکبیر والعارف الجامیؒ ونیز سابق گذشت کہ مابہ الامتیاز شیون ذاتیہ وجود منبسط است در موطن خارج کہ قیوم موطن این وہم وخیال ست' واحکام وآثار خاصہ از خیر وشر وحسن وقبح ہمہ مقتضیات آن شیون اند' و در بادی النظر تمایز ذرات عالم باہم ہمین احکام واثار است' وآن احکام واثار ہمہ امور وہمیہ اند' پس مابہ الامتیاز بمعنی علۃ الامتیاز ومنشاء شیون ذاتیہ باشند وبمعنی القیود الممیزہ این امور وہمیہ'

تفصیل این اجمال آنست کہ این جا سہ عالم است تو بر تو۔

یکے عالم ثبوت کہ آنرا باطن الوجود گویند' وشیون ذاتیہ حضرت ذات درآن مرتبہ اعیان ثابتہ اند' وثانی وثانی عالم وجود کہ آنرا ظاہر الوجود گویند' وشیون ذاتیہ حضرت ذات درآن مرتبہ معبر اند بشیون ظاہر الوجود وثالث عالم وہم وخیال کہ آنرا وجود موہوم گویند' این موطن احکام واثار است کہ صور اعیان درآن موطن جمعاً بقیومیۃ الوجود المنبسط' وفرادیٰ بقیومیۃ شیونہ وجود عرضی وہمی کسب نمودہ اند' وبرزخ بین الموطنین گشتہ پس این احکام واثار بحکم برزخیت خصوصیت را از حضرت باطن وجود کسب کردہ اند

وترتب وفعلیہ را از حضرت ظاہر الوجود، لہذا تعبیرات صوفیہ درین مقام مختلف آمدہ کما سبق تفصیلہا،
بالجملہ صاحب رسالہ در لفظ مابہ الامتیاز تلبیسے بکار بردہ وتفریعے باطل برآن متفرع ساختہ کما سیظہر عن قریب ان شاء اللہ،

قولہ پس ہر چیز کہ در عالم است چہ خیر وچہ شر وچہ نقص وچہ کمال، راجع بسوئے وے، وشیون وکمالات ذاتیہ وے است، پس در شریرہ وناقص شرارۃ ونقصان ذاتی نیست کہ مستوجب اسناد شناعۃ وقبح بوے سبحانہ وکمالات وے گردد، بلکہ اضافی است، ایا نمی بنی کہ سم قاتل بنسبۃ شخص انسانی شرارۃ دارد، وبنسبۃ حیوانی کہ دراں مخلوق است خیر محض است

اقول قد عرفت فساد اصلہ، امر مابہ الامتیاز بمعنی قیود ممیزہ امور وہمیہ اند نہ شیون ذاتیہ پس ہر چیز کہ در عالم ست چہ خیر وچہ شر وچہ نقص وچہ کمال، راجع بسوئے آن امور وہمیہ باشد نہ بسوئے شیون ذاتیہ، واگر بشیون ذاتیہ راجع کنیم بآن معنی خواہد بود کہ مبدأ وقیوم آنہا شیون ذاتیہ اند، وظاہر است کہ مقتضی شر شریر نمی باشد وانما الشریر مایکون کاسبا للشر او مانی حکمہ وظاہر ان الباری تعالی مبدأ وقیوم لجمیع الموجودات خیرہا وشرہا عند اہل السنۃ والجماعۃ ولا یلزم من ذالک کونہ شریرا تعالی اللہ عن ذالک علوا کبیرا "قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا" ونیز شیخ اکبرؒ در فتوحات تصریح کردہ اند کہ کفر وعصیان از مقتضیات اعیان ثابتہ است، نہ از حضرت وجود، آرے حضرت وجود خیر محض است وکمال صرف خیریت وکمالے کہ از اثار واحکام موجودات است بآن بارگاہ نمی رسد در رنگ شرارۃ ونقصان۔

کلام آخر علی طریقہ اہل العقل نزدیک جمیع اہل کشف وعقل مسلم است کہ شر محض وغالب الشریۃ ومایکون الخیر والشر فیہ متساویین، در عالم موجود نیست، ونیز مقرر است کہ شر فی الجملہ موجود است پس اگر مراد صاحب رسالہ آنست کہ خیر وشر ونقص وکمال عالم من جمیع الوجوہ راجع بسوئے حضرت وجود وشیون ذاتیہ اوست حتی عن وجہ الشریۃ والنقصان فہو خلاف مذہب الوجودیۃ قال العارف الجامی فی اللوائح، چون صفات وافعال واحوال کہ در مظاہر ظاہر است فی الحقیقۃ مضاف بحق ظاہر درآن مظاہر ست، پس اگر احیانا بعضے از آنہا شرے ونقصانے واقع باشد از جہت عدمیت امرے دیگر تواند بود، زیراکہ وجود من حیث ہو وجود، خیر محض است واز ہر امرے

وجودی کہ شرے متوہم می شود بواسطہ عدمیت امر وجودی دیگر است، نہ بواسطہ آں امر وجودی من حیث ہو امر وجودی

رباعی
ہر نعت کہ از قبیل خیرست و کمال — باشد ز نعوت ذات پاک متعال
ہر وصف کہ در حساب شرست و وبال — دارد بقصور قابلیات مآل۔ الی آخر ما قال

واگر مراد او آنست کہ شر را دو وجہ است، وجہ شریت و وجہ خیریت، و بوجہ خیریت راجع است بسوئے حضرت وجود، ہمچنین در کمال و نقصان، پس آں مسلم است، لیکن امرے است، متفق علیہ بین الفریقین بل بین جمیع اہل الکشف و العقل، زیراکہ ہیچکس مخالف نیست، و آنکہ در عالم شر فی الجملہ موجود است و آں بوجہ خیریت راجع است بسوئے مبدء المبادی نہ بوجہ شریت، قال العارف الجامی فی اللوائح "حکما در آنکہ وجود خیر محض است دعوی ضرورۃ کردہ اند، و از برائے توضیح مثال چند آوردہ اند و گفتہ کہ برد مثلاً مفسد ثمار است، و شر است. نسبت با ثمار شریت او نہ از اں جہت است کہ کیفیتے است از کیفیات زیراکہ او ازیں جہت کمالے است از کمالات، بلکہ از اں جہت است کہ سبب شدہ ست و عدم وصول ثمار را بکمالات لائقہ خود، ہمچنین قتل مثلاً کہ شر است، شریت او نہ از جہت قدرت قاتل ست بر قتل با قاطعیۃ آلہ یا قابلیت عضو مقتول مر قتل را بلکہ از جہت زوال حیاۃ است، و آں امرے است عدمی الی غیر ذالک من الامثلۃ ؎

ہر جا کہ وجود کردہ سیرست اے دل — میدان بیقین کہ محض خیر است اے دل
ہر شر ز عدم بود و عدم غیر وجود — پس شر ہمہ مقتضائے غیرست ای دل۔ انتہی۔

وقال الشیخ صدر الدین القونوی فی مفتاح الغیب بعد ما اطال الکلام فی مدح ہذہ القاعدۃ کل ما لا تحویہ المہیات[1] وکان فی قوۃ ان یظہر فی الاحیاز فظہر فی حیز بنفسہ او توقف ظہورہ علی شرط، او شروط عارضۃ او خارجۃ عنہ، ثم اقتضی ذالک الظہور واستلزام اتصاف وصف او اوصاف لیس لشئ منہا یقتضیہ لذاتہ، فانہ لاینبغی ان ینفی عنہ تلک الاوصاف مطلقاً، ویتنزہ عنہا ویستبعد فی حقہ ویستنکر، ولا ان یثبت لہ ایضا مطلقا، ویرسل فی اضافتہا الیہ بل ہی ثابتۃ لہ بشرط او شروط، ومنتفیۃ عن ذالک وہی لہ فی الحالتین، وعلی کل التقدیرین اوصاف کمال لا نقص لفصلہ الکمال المستوعب والمحیطۃ والسعۃ الثابتۃ مع فرط النزاہۃ والبساطۃ، ولا یقاس غیرہ مما یوصف بتلک الاوصاف علیہ لا فی ذم نسبی ان اقتضاہ بعض تلک الاوصاف التی یطلق علیہا شان الذم او کلہا ولا فی محمدۃ، وقال نسبۃ

(1) فی ن الجہات ۲

تلك الاوصاف واضافتها الیٰ ذات شانها ماذکرنا یخالف نسبتها الی مایغایرها من الذوات والشروط اللازمة لتلك الاضافة بتعذر وجدانها فی النفس علیه وهذا الامر شایع فی کل ماتمیز سواء کان تحققه بنفسه کالحق سبحانه وتعالیٰ اولغیره کالارواح الملکیة وغیرها" انتهی،

وقال الشیخ الاکبرؒ فی کتاب المشاهدات النظر فی الاشیاء من حیث ذواتها من غیر نظر الی کمال ولانقصان اوملائمة طبع اومنافرة اوعرض اووضع، لاحسنة ولاقبیحة ولامحمودة ولامذمومة، والحسن والقبح والحمد والذم اوصاف وضعیة وضعها شرع اوطبع بحکم الملائمة اوالمنافرة وناظرا فی کمال اونقص لاغیر، ثم هی بالنظر الی فاعلها من حیث استنادها الیه حسنة کلها، ثم قال ومن هذا الباب عندنا الوضیع والشریف انتهی،

(**تلخیص**) ملخص الکلام آنکه صاحب ساله را درین مقام خطائے عظیم رو داده که شر ونقصان را راجع بسوئے حضرت وجود وشیون ذاتیه پنداشته، وآنرا مذهب صوفیه وجودیه قرار داده تحقیق مذهب ایشان آن است که اوصاف مخلوقات هرگز راجع بخالق نیست وآنچه بیان کرده که شرارة ونقصان درشریه وناقص ذاتی نیست بلکه اضافی است این کلام از صوفیه وجودیه بطریق تنزل از مذهب خود واقع شده بنابر تفهیم قاصر فهمان اند که درعبارت مولانا جامیؒ در کتاب اشعة اللمعات تامل باید کرد تا حقیقة الامر واضح گردد، وقال وازینجا معلوم می شود که معیة حق سبحانه باشیاء وقیومیة وے مر اشیاء را نه چون معیة جوهر ست بجوهر یاعرض بعرض یاجوهر بعرض یاعرض بجوهر بلکه نه چون معیة وجود ذات بموجود بلکه معیة وجود است بماهیت من حیث هی که بآن معیت ماهیت موجود میگردد، ودوام وجود ولقائے وے بدوام آن معیت است باوے من حیث هی لا من حیث الوجود پس علت لقاء ماهیة نیز معیة حق است باوے من حیث هی، ووراے این معیة را سبحانه معنی دیگر اینست بحسب ذات باشیاء وشک نیست که ماهیات را من غیر اتصافها بالوجود تقذر وتلوث معقول نیست، پس از معیة حق سبحانه باشیاء که تقذر وتلوث از احکام خارجیه ایشان ملابست وے بقاذورات لازم نیاید، باآنکه قاذورات امرے است نسبی چه هرچه مستقذر است نسبت به بعضے طبایع مستقذر ست نه نسبت بهمه چنانکه فضله حیوانات مثلاً به طبیعت انسان مستقذر ست نه نسبت به طبیعت جعل، وایضاً تلطخ لقاذورات وتلوث بآن از خواص

اجسام کثیفہ است، نمی بینی کہ انوار و الوان را از ملاسہ اجسام مستقذرہ ہیچ تلطخ و تلوثے لاحق نمی شود و ازین مقدمات دانستہ شد کہ آنکس کہ منع معیت ذاتی حق سبحانہ و انکار احاطہ و سریان او در جمیع موجودات کردہ است بنا بر لزوم ملابستہ وے مر قاذورات و اشیاء خسیسہ را از ان جہت است کہ وے ملابستہ و را ملابستہ موجود با موجود، بلکہ ملابستہ جسم بجسم تعقل نکردہ است، و منشاء آن جز قصور عقل و قلت تامل امرے دیگر نیست انتہی

و ازینجا است کہ اہل سنت و جماعت شکر اللہ سعیہم حسن و قبح را مطلقا راجع باعتبارات کردہ اند و باعتبارے است شرعی، چنانچہ در حسن و قبح بمعنی استحقاق المدح و الثواب و استحقاق الذم و العقاب، و باعتبارے است عقلی چنانچہ در حسن و قبح بمعنی صفۃ الکمال و النقصان و ملائمۃ الغرض و منافرتہ و ازینجا است کہ فرمودہ اند در اصل شئ نہ نجاست است و نہ حرمت، و در اصل تنزیہ نہ حل است و نہ حرمت، آرے این احکام بجعل شارع اند و آن بحسب اعتبارات و من اعتبار نوع المکلف و زمان التکلیف و مکانہ و عوارضہ من المخمصۃ و الاضطرار و السعۃ و الاختیار الی غیر ذالک مختلف می شود،

و ما وصفہ قول القائل فی اباحۃ الخمر فی شریعۃ عیسی علیہ السلام و حرمتہا فی شریعۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و کذا طہارتہا و نجاستہا، و کذا مباشرۃ الحائض فیما دون الفرج فی شریعۃ بنی اسرائیل و نکاح الاخت فی شریعۃ آدم (علیہ السلام) و ما یوجد من الکفار غنیمۃ فی الامم السابقۃ،

فلو کان الحسن او القبح ذاتیا فی ہذہ الاشیاء بالمعنی الذی ذکرہ لم یکن الامر کذا لک اذ الذاتی لا یختلف و لا یتخلف، فالوجودیۃ و الشہودیۃ کلاہما متفقان علی ان الاشیاء انما توصف بالحسن و القبح لاعتبارات عقلیۃ و شرعیۃ، و مختلفان باختلافہما، و لا یوصف من جہۃ استنادہا الی الوجود الحق و شیونہ و صفاتہ سواء کان ہذہ الاستناد بالظہور و التنزل، او بالانعکاس و الظلیۃ علی اختلاف التعبیرین،

ثم انہما ایضاً متفقان علی ان ہذہ الاعتبارات لیس مما یخترعہ الذہن کانیاب الاغوال بل لہا اصل و شبح یدور علیہ و ہذا الاصل و الشبح[1] مزج العدم عند بعضہم، و قصور المحل عند بعضہم، ثم ان مشیاً علی ہذین التعبیرین وجدناہما ایضاً متفقین فی المعتبر

(۱) [illegible]

عنہ لان المحل انما قصر عن بلوغ درجۃ الکمال ببطلانہ فی نفسہ وملاکہ فی سنخ جوہرہ، وھو العدم الاصلی للممکنات کلھا، والتحقق والتقرر شان الوجود الحق وشیونہ وصفاتہ فحسب
وماذا یقول القائل فی الشمس تفیض نورھا علی کل شریر وقبیح وقذر ونجس، ھل یؤثر ھذہ الافاعیل الا بستر فی اتصاف الشمس بالشرارۃ والقبح والتقذر والنجس
وماذا یقول فی الروح الحیوانی اعنی النسمۃ فانھا جرم لطیف من لطائف العناصر وھو سار فی البدن کسریان ملاء الورد فی الورد، والنار فی الفحم، ولا یتلطخ بما فی الامعاء، فھذا حال معیۃ الجسم اللطیف بالجسم الکثیف، فما ظنک بالروح المجرد، ثم ما ظنک ما علی شواھق المجردات،
وماذا یقول القائل فی طبیعۃ الجسم المطلقۃ ھل ھی تتقذر او تنجس بمخالطۃ القاذورات والانجاس، وھل یوصف بالشرارۃ والخبث لقیومیتھا للشریر والخبیث، وھذہ الاوصاف لا یرجع الیھا لا ذاتًا ولا اضافۃً فانھا مع الاضافۃ لیست من طبیعۃ الجسم المطلقۃ فی شئ فتامل یا ھذا،
وقس علیہ حال الوجود الحق فی قیومیتہ للوجودات، والتعلی عن اوصافھا۔
واعلم ان الوجود الماخوذ مع ھذہ الاضافۃ لیس من وجود الحق فی شئ انما ھو امر وھمی غیر انہ متصف فی مرتبتہ،
باز باید دانست کہ صاحب رسالہ را درین توجیہ در دفع شناعت از صوفیہ وجودیہ فائدہ نمی کند زیرا کہ این اضافہ نیز ذرہ ایست از ذرات عالم، وشریر من حیث اضافۃ الشرارۃ الیہ نیز ذرہ ایست از ذرات عالم، وہر چیز کہ در عالم است راجع است بسوئے وجود و شیون ذاتیہ وے علی زعمہ، پس استناد قبح وشناعت بسوئے سبحانہ، وکمالات وے بر صاحب رسالہ لازم است، پس حق ہمان است کہ ما ذکر کردیم، وتنقیح آن آنست کہ شرارۃ ونقص بوجہے راجع بحضرت وجود و شیون وے نیست، لا ذاتا ولا اضافۃ، زیرا کہ او متعالی است از موطنے کہ شرارۃ ونقص در آن متحقق است، واشیا را باہم من حیث ھی مرتبۃ الاحکام والآثار شرارۃ ونقص اضافی است، ومن حیث ھی شریرۃ ذاتی است ھذا ھو تحقیق المقام،
وتمثیلے کہ صاحب رسالہ درین مقام آوردہ نیز بے موقع است، زیرا کہ سم قاتل بہ نسبت حیوانے کہ در ان مخلوق است نہ شر است ونہ قاتل، وبہ نسبت شخص انسانی ہم قاتل است وہم شر است، پس اسم قاتل را من حیث قاتل شرارۃ ذاتی است، ومطلق طبیعت جرم حیوانی را چنانچہ شرارت ذاتی نیست قتل ہم ذاتی نیست، پس در موطنے کہ قتل است شرارۃ رفیق اوست، ودر موطنے کہ متعالی است از قتل شرارۃ را ہم بار نیست، ازینجا دانستہ

شد کہ شرارۃ، وقتل بوجہے راجع بسوئے مطلق طبیعت جرم حیوانی نیست لاذاتاً ولا اضافۃً، و بہ نسبت شخص انسانی ماخوذا مع القتل شرارۃ ذاتی است، و ماخوذا[۱] الا من ہذہ الجھۃ اضافی است، فافہم۔
باز گوئیم حیوانے کہ دران سم مخلوق باشد محل آن سم است، و ہر گاہ قتل شخص انسانی خواہد کرد بنا بر علاقہ محلیّت حیوان نیز متصف بقتل خواہد شد، و حضرت وجود حق کہ شائبہ از محلیت احکام و آثار ندارد، وانما لہ نسبۃ القیّومیّۃ والاحاطۃ الذاتیۃ فقط، ازین اتصاف ہم متعالی است، ولہذا گفتم کہ شرارۃ ونقص بوجہ من الوجوہ لاذاتاً ولا اضافۃ راجع بسوئے وے نیست، وھذا معنی ما ورد فی الحدیث النبوی صلی اللہ علی قائلہ وسلم، "والشر لیس الیک"۔

قولہ پس نیز بدانند کہ حضرت ایشانؒ می فرمایند کہ اشتمال ذرّات برامر مشترک وہم برامر غیر مشترک مسلم است اما آن امر مشترک نہ ذات بحت است، و نہ آن امور غیر مشترک کہ ظہور شیون وکمالات ذاتیہ چنانچہ فرقہ وجودیہ می گویند،

اقول این ایقاع مخالفت است در بیان فریقین بدون تراضی ایشان، زیرا کہ فرقہ وجودیہ نیز امر مشترک ذات بحت را نمی گویند، چنانچہ سابق مفصل گذشت، قال الشیخ الاکبرؒ فی الباب السادس من الفتوحات، المعلومات اربعۃ الاول الحق تعالیٰ وھو الموصوف بالوجود المطلق، لانہ لیس معلولا لشئ ولا علۃ، بل ھو موجود بذاتہ ومعلوم ثان وھو الحقیقۃ الکلیۃ التی ھی للحق والعالم لم یتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم، ھی فی القدیم اذا وصف بہا قدیمۃ وفی المحدث اذا وصف بہا محدثۃ انتہی۔ پس ذات بحت را معلوم اول طور داده اند، و امر مشترک را در ذرات عالم معلوم ثانی، وقال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب والحق سبحانہ من حیث وحدۃ وجودہ لم یصدر عنہ الا واحد لاستحالۃ اظہار الواحد وایجادہ من حیث کونہ واحداً غیر الواحد، وذالک الواحد عندنا ھو الوجود العالم المفاض علی اعیان المکونات ما وجد منہا وما لم یوجد مما سبق العلم بوجودہ، وھذا الوجود مشترک بین القلم الاعلی الذی ھو اول موجود المسمی ایضاً بالعقل الاول، وبین سائر الموجودات انتہی۔ وایضاً فیہ ان الجہل بہذہ الذات عبارۃ عن عدم معرفتہا مجردۃ عن المظاہر والمراتب والتعینات

---

(۱) کذا فی الاسماعیلیہ ۱۲

لاستحالۃ ذالک، فانہ من ہذہ الحیثیۃ لانسبۃ بین اللہ سبحانہ وبین شئ اصلاً انتہی۔

ونیز درباب صد و نود و ہشتم از فتوحات ست، ثم لما اوجد العالم وفتح صورۃ فی العماء وھو النفس الذی ھو الحق المخلوق بہ مراتب العالم واعیانہ،

وازباب ششم از فتوحات ست، لما اراد وجود العالم وبدأہ علی حدّ ما علمہ بعلمہ بنفسہ انفعل عن تلک الارادۃ المقدّسۃ بضرب تجلٍّ من تجلیات التنزیہ الی الحقیقۃ الکلیۃ انفعل عنہا حقیقۃ تسمی الھباء ھی بمنزلۃ طرح لبناء الجصّ لیفتح فیھا ماشاء من الاشکال والصور، وھذا اول موجود فی العالم الی آخرہ،

ونیز امور غیر مشترکہ را نزدیک صوفیہ وجودیہ دو جہت است، اول جہت تحقق وظہور و بایں جہت شیون وجود مطلق اند۔ وثانی جہت خصوصیات متباینہ کہ امور نسبیہ واعتبارات عدمیہ اند موجود بوجود وہمی کہ ظل وجود حقیقی ست، و بایں اعتبار غیر ذات اند، شیون وکمالات ذات،

قال العارف الجامیؒ فی نقد النصوص، واما اسم الغیر والسوی للممکنات فذالک من حیث امتیازاتہا النسبیۃ والذاتیۃ بالخصوصیات الاصلیۃ فہی من ھذا الوجہ اعتبار بعضہا مع بعض واما غیریتہا للوجود الحق المطلق فمن حیث ان کلا منہا تعین مخصوص للوجود الواحد بالحقیقۃ یغایر آخر خصوصاً انتہی۔

وقال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب، وھو سبحانہ من ھذا الوجہ اذا کذا تعین وجودہ مقیدا بالصفات اللازمۃ لکل متعین من الاعیان الممکنۃ التی فی الحقیقۃ ھی نسبۃ علمہ جمعاً وفرادی، ومایتبع تلک الصفات من الامور المسماۃ شیوناً، وخواص، وعوارض، والاثار التابعۃ لاحکام الاسم الدھر المسماۃ اوقاتاً، والمراتب ایضاً، والمواطن، فان ذالک التعین والتشخص یسمی خلقاً وسوًی[1] کما ستعرف سرہ عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ انتہی۔

پس درحقیقت امور غیر مشترکہ کہ ہمیں نسب واعتبارات اند زیراکہ تخصیص شیون واجبی بسبب ہمیں مقارنات است، ومع قطع نظر ازیں مقارنات عین ذات اند کما من اقرار صاحب الرسالۃ حیث قال پس اشیاء را باعتبار تلبس بتعینات وتقیدات و ترتب احکام واثار مختصہ چنانچہ بایک دیگر غیریت

---

(۱) کذا فی الاسماعیلیۃ

واقعی است، با مرتبہ اطلاق ذات او تعالیٰ[1] وتقدس نیز غیریت نفس الامری است وبا قطع نظر ازین تعینات چنانچہ اشیا را با مرتبہ اطلاق ذات او تعالیٰ وتقدس عینیت محض است، باہم نیز اتحاد صرف است انتہی۔

ونیز باید دانست کہ اشتمال ذرات عالم برامر مشترک، وہم برامر غیر مشترک مطلقا نزدیک شیخ مجددؒ مسلم نیست، بلکہ مخصوص است بذات متمایزہ در وجود واجزاء تحلیلیہ آن ذرات کہ تمایز وجودی ندارند، ازین حکم خارج اند مانند عدم، وبرخصوصیت چہ ظاہر است کہ اشتمال عدم برامرین مذکورین وہمچنین برخصوصیت ہرگز معقول نیست، فہذا خطاء آخر عن صاحب الرسالۃ فی ھذا المقام،

قولہ ونہ شر ونہ خیر ہر دو راجع بوے ست سبحانہ بلکہ منبع جمیع خیرات ذات وے سبحانہ وصفات وے است، ومنشأ نقص وشرارۃ ذوات کائنات است وبس،

اقول سابق بتفصیل گذشت کہ ہمین است مذہب وجودیہ کہ منبع جمیع خیرات ذات وے سبحانہ وصفات وے است، ومنشأ نقص وشرارۃ من حیث ہو شر وناقص خصوصیات نسبیہ وامور عدمیہ است کما مر التصریح بہ فی کلام العارف الجامیؒ المنقول من اللوائح،

قولہ پس شرارۃ ونقصان اضافی نیست بلکہ حقیقی است،

اقول اگر مراد آنست کہ شرارۃ ونقصان، در شریر وناقص من حیث ہو شریر وناقص اضافی نیست بلکہ حقیقی است پس آن مسلم است، لیکن دعوائے مخالفت درین مقام باطل ست، زیرا کہ صوفیہ وجودیہ نیز این مقدمہ را مسلم میدارند، کما سبق، واگر مراد آنست کہ ذات شریر وناقص من جمیع الوجوہ حتی من وجہۃ الجزئیۃ والکمال ایضاً شریر وناقص است، پس این مقدمہ است ظاہر البطلان، وحضرت مجددؒ نیز باین قائل نیستند زیرا کہ حقائق ممکنات نزدیک ایشان عبارت از تمیز حالی است کہ از ظلال صفات واجبی واعدامی کہ مقابل آنہا است بہم رسیدہ، پس من جمیع الوجوہ شر نباشند، والا لازم آید کہ شر ونقصان راجع بظلال صفات واجبی شود، حالانکہ ظل صفات واجب نزدیک ایشان خیر است، ومنبع شر درین عدم است، ولیس ملخص الکلام آنکہ وجودیہ وشہودیہ متفق اند برارجاع خیریت وکمال بسوئے ذات حضرت حق وصفات وشیونات او، وظلال این صفات، وارجاع شرور

(۱) من ہہنا الی وتقدس عینیۃ محض است، لیس فی الاسماعیلیۃ۔

ونقصان بسوئے امور عدمیہ فلا نزاع منہم فی ہذا المقام اصلاً۔

قولہ وبیانش آنست کہ صفات ثمانیہ حقیقیہ وے سبحانہ از حیاۃ و علم و سمع و بصر و قدرت و ارادہ و کلام و تکوین، کہ در خارج حقیقی در رنگ ذات وے سبحانہ و تعالیٰ موجود اند بزعم ایشان ہر یک از دیگرے، و ہمچنین از ذات او تعالیٰ و تقدس امتیازے دارند و در حضرت علم وے سبحانہ باہمین امتیاز حاضر اند۔

اقول مسئلہ عینیۃ صفات و زیادۃ آنہا از عمدہ مسائلے است کہ فیما بین الشیخین در آن اختلاف واقع شدہ پس مشہور از مذہب شیخ اکبرؒ مستنبط از ظاہر کلام ایشان آنست کہ صفات حضرت حق امور موجودہ زائدہ بر ذات نیند، قال الشیخؒ فی کتاب المشاهدة كون البارى تعالىٰ حياً قادراً عالماً، الى غير ذالك من اوصاف الكمال عندنا احكام للذات اضيفت، او سلوب صحيحة وصف بها لا يرجع الى اعيان زائدة على الذات، لانه كامل فحال كماله بالزائد فان فيه نقص الزائد والنقص محال فالكمال بالزائدة محال انتهى۔

وقال فی الفتوحات مثل هذا، ثم قال واما قول القائل لا هى هو ولا هى اغيار له فكلام فى غاية البعد فانه قد دل صاحب هذا المذهب على اثبات الزائد وهو الغير بلاشك الا انه انكر هذا الاطلاق لاغير، ثم يحكم فى الحد فقال الغيران هما اللذان كون مفارقة احدهما الأخر مكاناً وزماناً او وجوداً وعدماً وليس هذا بحد الغيرين عند جميع العلماء،

وقال فی الباب السابع عشر من الفتوحات، الاسماء الالٰهية نسب واضافات ترجع الىٰ عين واحدة اذ لا يصح هناك كثرة بوجود اعيان فيه كما زعم من لا علم له بالله من بعض النظار ولو كانت الصفات اعيانا زائدة وما هو اله الا بها لكانت الالوهية معلولة بها، فلا يخلوا ان تكون هى عين الاله فالشئ لا يكون علة لنفسه او لا تكون، فالله لا يكون معلولا لعلة ليست هى عينه فان العلة متقدمة على المعلول بالرتبة فيلزم من ذالك افتقار الاله من كونه معلولا لهذه الاعيان الزائدة التى هى علة له وهو محال، ثم ان الشئ المعلول لا يكون لعلتان وهذه كثيرة ولا يكون الٰهاً الا بها، فبطل ان يكون الاسماء والصفات اعيانا زائدة على ذاته تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيراً وقال ايضاً فى موضع آخر من الفتوحات والمخالف لنا يقول انه يعلم بعلم ويقدر بقدرة ويبصر ببصره وهكذا جميع ما يسمى به الاصفات التنزيه

فانہ لا یتکلم فیہا بہذا النوع کالفناء واستثنا منہ(۱) الا لبعضہم فانہ جعل ذالک کلہ معانی قائمۃ بذات اللہ لاھی ھو ولاھی غیرہ، ولکن ھی اعیان زائدۃ علی ذاتہ، والاستاد ابو اسحاقؒ جعل السبعۃ اصولا اعیانا زائدۃ علی ذاتہ اتصف بہا ذاتہ وجعل کل اسم بحسب ما یعطیہ دلالتہ فجعل صفات التنزیہ کلہا فی جدول الاسم الحی وجعل الخبیر والحسیب والعلیم والمحصی ولخواتہ فی جدول العلم، وجعل اسم الشکور فی جدول الکلام، وھکذا الحق بکل ضد من السبعۃ مایلیق بہا من الاسماء بالمعنی کالخالق والقادر والرازق للقدرۃ وغیر ذالک علی ھذا الاسلوب ھذا مذھب الاستاذؒ انتھی، وقال العارف الجامیؒ فی الدرۃ الفاخرۃ واما الصوفیۃ فذھبوا الی ان صفات سبحانہ عین ذاتہ بحسب الوجود، وغیرھا بحسب التعقل، قال الشیخ قوم ذھبوا الی نفی الصفات، وذوق الانبیاء والاولیاء تشھد بخلافہ، وقوم اثبتوھا وحکموا بمغایرتہا للذات حق المغایرۃ وذالک کفر محض وشرک بحت انتھی، ومذہب حضرت مجددؒ آنست کہ صفات موجود اند درخارج وزائد اند بر ذات، وقال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی، مخدوما صفات ثمانیۃ واجب الوجود تعالیٰ وتقدس کہ نزدیک اھل حق شکر اللہ سعیہم درخارج موجود اند نا چار درخارج از ذات تعالیٰ وتقدس متمیز باشند تمیزے کہ از قسم بے چونی وبیچگونی بود، وہمچنین این صفات از یک دیگر متمیز اند تمیز بیچونی۔

وقال فی المکتوب الثانی عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث می یابم کہ صفات واجبی جل شانہ نہ چنانچہ عین ذات اقدس او تعالیٰ نیستند کہ زائدہ اند غیر ذات او سبحانہ ہم نیند، اگرچہ زائد اند تعالت وتقدست ونسبت اثنینیت پیدا کردہ اند،

این ست اختلاف شیخینؒ بحسب ظاہر، وہرچند این مسئلہ از مسئلتین کہ مامتصدی تطبیق درآنہا گشتہ ایم خارج است لیکن چون تعلق قوی دارد باین مسئلتین عنان توجہ بسوئے تطبیق درین مسئلہ نیز معطوف ساختن لازم است،

نکتہ وقبل ازانکہ درتطبیق شروع نمایم یک نکتہ را خاطر نشین باید ساخت باید دانست کہ علامہ جلال دوانیؒ از شیخ صفی الدینؒ کہ از اجلہ مشائخ ایشان است در شرح رباعیات نقل می کنند کہ می فرمودند

---

(۱) ہکذا فی الاصل۔ ولعلہ استغلانہ۔ واللہ اعلم ۱۲ سواتی

مسئلۂ عینیت صفات و زیادت آنہا، ازان قبیل ست کہ کشف را دران حکمے مخصوص نیست، بلکہ اگر صاحب کشف معتقد عینیت است عینیت مکشوف می گردد، واگر معتقد زیادت است زیادت مکشوف می شود، و این کلام اگرچہ بحسب ظاہر موجب رفع وثوق است از بعض مکشوفات، لیکن درحقیقت چنین نیست،

وتحقیق این کلام آنست کہ اوصاف حقائق عالیات را بر اوصاف حقائق سافلات قیاس نتوان کرد، و در بیان این ہر دو نسبت مطابقت نتوان جست، وحدت و کثرت آنجا عددی نیست، وتخصص و تقید کہ مقتضی تنافی آثار و تباین احکام است از آنجا مسلوب است سلباً بسیطاً صرفاً، پس وحدت آنجا منافی کثرت است، و کثرت آنجا مخالف وحدت بسیطہ، فهو الواحد فی کثرته والکثیر فی وحدته الظاهر فی بطونه والباطن فی ظهوره المشترک المتمیز الاول الآخر، وهکذا فی سائر التقابلات، قال الشیخ الاکبرؒ فی کتاب المشاهدة، لا یمکن عندنا معرفة حال من احوال ما یقتضیه ذات ما، الا بعد معرفة تلک الذات حتی یعرف کیف ینسب الیها ذالک الحکم، و ذات الحق تعالیٰ لا یعلم عندنا، فالاحکام التی ینسب الیها لا یعلم وجه النسبة الیها اصلا انتهی پس عینیت و غیریت صفات را با ذات بر عینیت و غیریت متعارفہ قیاس نتوان کرد بلکہ در حقیقت آنجا نسبت عینیت نہ غیریت، عینیت متعارفہ و غیریت متعارفہ با ہر دو جمع بینہما اند شدہ، قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب فثم خلق وحق وتمیز غیر ما تصوره عقل من صور التمیز و وحدة غیر ما فهم من کل وحدة وکثرة غیر ما تصور عن الکثرة مع بقاء کل ذالک بحاله وصحته، و ازین کلام معلوم شد کہ تمیز باہم در خلق وحق غیر این تمیزات متعارفہ است فکیف تمیز یکہ باشد باہم صفات را است، و سابق در کلام حضرت شیخ مجددؒ گذشت کہ صفات از یک دیگر و از ذات ممیز اند، بتمیزے کہ از قسم بے چونی و بیچگونی است، و آن اشارہ بہمین مدعا است، وقال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب له وحدة هی عین نفس کل کثرة وبساطة هی عین کل ترکیب آخر و اول،

کل ما یتناقض فی حق غیره فهو له علی الاکمل الوجوه ثابت، وکل من نطق عنه لا به و نفی عنه کل امر شبیه وحصره فی مدرکه ومشربه فهو ابکم ساکت وجاهل مباهت حتی یری به کل ضد فی نفسه ضده، بل عینه مع تمیزه بین حقیقة وحدته نفس کثرته وبساطته عین ترکیبه وظهوره نفس بطونه وآخریته عین اولیته، پس در وقت تعبیر ازان نسبت نازک

وباریک ہر یکے را موافق معتقد خود عبارتے بہم می رسد و ہر دو عبارت در حقیقت معبر عنہ مطابق می باشند،

تفصیل تطبیق

چون این نکتہ خاطر نشین شد در تفصیل تطبیق شروع می رود،

باید دانست کہ حضرت مجددؒ فوق حضرۃ الوجود کہ باصطلاح شیخ اکبرؒ وجود ظاہر و منبسط و عام است، چند مرتبہ اثبات می فرمایند،

مرتبہ اول صرف ذات کہ مرکز خارج حقیقی است باصطلاح ایشان، و این مرتبہ را وراء شیون و اعتبارات میدانند، و این مرتبہ غیر است بذات خود جمیع اشیا را۔ قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی، والوجوب والوجود انکانتا محض کمالہ سبحانہ فھو تعالیٰ وراءھما، بل وراء جمیع الشیون والاعتبارات ووراء الظھور والبطون ووراء البروز والکمون، ووراء التجلیات والظھورات ووراء المشاھدات والمکاشفات ووراء کل محسوس ومعقول ووراء کل موھوم ومتخیل فھو سبحانہ وراء الوراء، ثم وراء الوراء۔ انتھی۔

وشیخ اکبرؒ نیز باین مرتبہ اشارہ می کند، قال فی کتاب المشاھدات فالالٰھیۃ تعقل ولا تکشف، والذات تکشف ولا تعقل، وھذا البحر لا ساحل لہ من وقع فیہ لایمکن ان یسبح فیہ فانہ بحر الھلاک للبصایر بالذات فلا سبیل الی الخوض[1] فیہ وکم متخیل ممن یدعی العقل الرصین من العلماء القدماء یظن انہ یسبح فی ھذا البحر، وقد عاینا منھم جماعۃ علی ھذا المذھب من الاشاعرۃ بمذھبہ[2]، وھو یسبح فی بحر وجودہ لانہ متردد بفکرہ بین السلب والاثبات، فالاثبات راجع الیہ لانہ ما اثبت الا ما ھو علیہ فی نفسہ نفی[3] نفسہ متکلم وعلی عینہ یدل ویبرھن والحق وراء ذالک کلہ انتھی۔

وقال العارف الجامی فی اللوائح، ذات من حیث ھی از ہمہ اسماء وصفات معرا است واز جمیع نسب واضافات مبرا، وقال فی نقد النصوص ولما کان الحق سبحانہ وتعالیٰ من حیث حقیقتہ فی حجاب عزتہ لانسبۃ بینہ وبین ما سواہ، انتھی۔

وقال الشیخ الکبیرؒ فی اول النصوص، اعلم ان الحق من حیث اطلاقہ الذاتی لا یصلح ان یحکم علیہ

---

(۱) فی الاسماعیلیۃ الی الخصوص ۱۲ (۲) فی ن عدلہ (۳) فی نسخۃ ھی۔

بحکم الی آخر مانقلناہ سابقاً۔
ومرتبہ ثانیہ مرتبہ شیون وقابلیۃ جمیع صفات است، واین مرتبہ نزدیک ایشان عین ذات است وہمین است فرق نزدیک ایشان در شیون وصفات، قال الشیخ المجددؒ فی المکتوب السابع والثمانین بعد المأتین من الجلد الاول، وفرق درمیان صفات وشیونات بسیار دقیق است، لایظہرا لا علی الاحاد من الاولیاء المحمدی المشرب، ولم یعلم انہ تکلم بہ احد، وبالجملہ صفات در خارج موجوداند بوجود زائد بر ذات تعالیٰ وتقدس، وشیونات مجرد اعتبارات اند در ذات عز سلطانہ، این بحث بمثالے روشن گردد، آب مثلا بالطبع از بالا بہ پائین فرود می آید، این فعل طبعی درو بے اعتبار کردہ حیاۃ وعلم وقدرت وارادۃ پیدا می کند، چہ ارباب علم بواسطہ نقل خود بمقتضائے علم از بالا پائین می آیند وتوجہ بفوق نمی کند، وعلم تابع حیوۃ است وارادۃ تابع علم وقدرت نیز ثابت شد، چہ ارادہ تخصص احد المقدورین است، این اعتبارات در ذات آب بمنزلۂ شیونات ست اگر باوجود این اعتبارات صفات زائدہ در ذات آب اثبات کردہ شود بمنزلہ صفات موجودہ است بوجود زائد بر ذات آب، باعتبارات اول وحی وعالم وقادر ومرید نمیتوان گفت از برائے این اسامی ثبوت صفات زائدہ درکار است. انتہی۔
وحقایق ثمانیہ را درین مرتبہ عین ذات می دانند چنانچہ در مکتوب بست وششم از جلد ثالث می فرمایند حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ در نفس وجود ودر سائر کمالات توابع وجود از حیوۃ وعلم وقدرت وسمع وبصر وارادہ کلام تکوین بذات اقدس خود کافی است ودر حصول این کمالات محتاج بصفات نیست بلکہ تعالیٰ چنانچہ بذات اقدس خود موجود است ہمچنین بذاتہ خود زندہ است بحیوۃ کہ صفت اوست تعالیٰ، وبذات خود دانا ست نہ بصفت علم، وبذات خود بینا است، نہ صفت بصر، وبذات خود شنوا است نہ بصفت سمع، وبذات خود توانا است نہ بصفت قدرت، وبذات خود مرید است نہ بصفت ارادہ، وبذات خود گویا است نہ بصفت کلام، وبذات خود مبدأ ایجاد کائنات ست نہ بصفت تکوین انتہی۔
وحقایق مذکورہ را درین مرتبہ بسبب غایۃ تعلی محتمل النقیض نمیگویند چنانچہ در مکتوب ہفتاد وسوم ازان جلد می فرمایند، باید دانست علمے کہ از شیون ذات تعالیٰ است ہیچ مناسبتے ندارد، نہ علمے کہ از صفات زائدہ است اگرچہ اصل این علم ہمان علم است چہ صفت زائدہ ظل شان ذاتی است آنجا ہمہ انکشاف است

وحصول است در عین(۱) حضور، از علو درجۂ آن جہل نمیتوانند در طرف او افتاد و بہ نقاضت او نمیتوانند برخاست، بخلاف صفت علم کہ جہل آنرا بنقاضت برپاست اگرچہ وقوع آن غیر جائز است وخطا، و این احتمال نقیض آنرا باعث انحطاط او گشتہ است، و از تعلق آن جناب قدس باز داشتہ، چہ احتمال نقیض کمال بر کمال کہ شد در آنحضرت گنجائش نیست،

قدرتے کہ در آن مرتبہ مقدسہ اثبات نمودہ اند ہمان است کہ عجز در طرف دیگر او نیست بخلاف صفت قدرت کہ احتمال نقیض دارد اگرچہ واقع نیست، علیٰ ہذا القیاس جمیع الشیون والصفات الواجبہ تعالت وتقدست انتہی۔

و اثبات این مرتبہ را منافی وجود صفات زائدہ نمی دانند، قال فی المکتوب الرابع والثلثین بعد المائتین من الجلد الاول، و این کمالات مفصلہ در مرتبہ ثانیہ وجود ظلی پیدا کردہ صفات نام یافتہ اند وقیام بحضرت ذات اصل آنہا است پیدا کردہ اند انتہی۔

و این مرتبہ را مرتبہ قابلیت صفات نیز مسمی می سازند کما وقع فی المکتوب الرابع من الجلد الاول، وجود دیہ این مرتبہ بوحدت صرف کہ قابل جمیع صفات ست تعبیر می کنند،

قال العارف الجامیؒ فی اللوائح تعین اول وحدتے ست صرف قابلیتے است محض مشتمل بر جمیع قابلیات چہ قابلیت از تجرد از جمیع صفات و اعتبارات، وچہ قابلیت انصاف بہم،

وقال فی نقد النصوص، پس اول تعینے کہ از غیب ہویۃ ظاہر گشت، وحدتے بود کہ اصل قابلیات است واو را ظہور و بطون مساوی بود باعتبار آنکہ قابل ظہور و بطون نیز بود احدیت و واحدیت از وے منشی شدند۔ انتہی۔ وگاہے این مرتبہ را الہیۃ وحکم اولی ذات خوانند، و ازان نیز بتوجہ ذات نحو الممکنات من غیر حصول ممکن تعبیر کنند، وحقایق ثمانیہ را بامتیاز نسب و اضافات وظلال این مرتبہ گویند،

قال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب، ومرتبۃ الوجود المطلق الالوہیۃ ھی المرتبۃ الجامعۃ لسائر الاسماء الالٰہیۃ ویسمی حضرت الجمع والوجود، وقال فی موضع آخر منہ، والامر الشامل لمعانی الاسماء کلہا بالحیطۃ والحکم والتعلق ما توافق منہا وما یخالف ھو الالوہیۃ، وقال فی موضع آخر منہ، اعلم ان اول المراتب المعلومۃ والمسمیات المنعوتۃ مرتبۃ الجمع والوجود، وقال

(۱) فی ن ہمین ۱۲

الشیخ الاکبرؒ فی کتاب المشاهدات، المتوجه علی ایجاد کل ما سوی اللّٰه تعالیٰ انما هی الالٰهیة واحکامها ونسبها واضافاتها المعبر عنها بالاسماء والصفات وهی التی استدعت الآثار ووجود کل ماسواها۔ اذ قاهر بلا مقهور وقادر بلا مقدور وراحم بلا مرحوم وخالق بلا مخلوق، الی جمیع الاسماء الاضافیة لایصح بل لابد من صلاحیة اوفعل فالمقهور اذا کان معدوماً والمرحوم فهو اما بصلاحیة من حیث الامکان مقهور والقاهر اما بصلاحیة کذالک قاهر فهو حکم الالوهیة بالصلاحیة لابالفعل، وتعدد صفات را در مرتبہ امتیاز کہ موجب تکثر درین مرتبہ نمی انکار نند،

قال الشیخ الاکبرؒ فی کتاب المشاهدات، وکل حکم ثبت فی باب العلم الالٰهی للذات انما هو حکم الالوهیة وهی احکام کثیرة وهی نسب واضافات وسلوب ترجع الی عین واحدة لم یتعدد من حیث الانیة والهویة انتهی۔

بالجملہ نفی زیادت صفات عند التحقیق علی مذہب الشیخینؒ راجع شد باین مرتبہ چنانچہ اثبات زیادۃ راجع است بمرتبہ آیندہ، فلا نزاع بین الشیخین فی کلا المقامین،

مرتبہ ثالثہ مرتبہ صفات است واین مرتبہ را حضرت شیخ مجددؒ ظل مرتبہ ثانیہ می شمارند ومی فرمایند کہ صفات درین مرتبہ بایک دیگر باذات امتیازے دارند بیچون وبیچگون چنانچہ در عبارت مکتوب اول از جلد ثانی کہ در اوائل این مبحث مذکور شد گذشت، وبر محیط دائرہ مذکورہ می نہند چنانچہ در مکتوب صدم از جلد ثالث می فرمایند، وعبارت آن عنقریب انشاء اللّٰہ تعالیٰ خواہد آمد، وانفکاک این مرتبہ از ذات بہیچ وجہ تجویز نمی فرمایند ومعتقد کمال اتصال اند گویا این مرتبہ عین موصوف است مسلوب الغیریت قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة من الجلد الثالث، صفات حقیقیہ کہ در مرتبہ حضرت ذات تعالیٰ وتقدس اثبات می نمائیم ہیچ تعینے ازین اثبات در آن حضرت جل سلطانہ وتنزلے پیدا نمی کردد ومرتبہ دیگر ورا مرتبہ اولی ثابت نمی شود، وبوجہے از وجوہ انفکاک شان صورت نمی بندد، وتا مرتبہ ثانی متحقق نشود وانفکاکے بوجہے از وجوہ حاصل نگردد وتعین وتنزل صورت نہ بندد حضرت نعالی صفات حقیقیہ او سبحانہ گویا در رنگ مرتبہ کائن اند، وباوجود زیادتی گویا عین ذات اند تعالیٰ وتقدس وہرچند این ہمہ صفات مقدسہ تفصیل کمالات مندرجہ حضرت ذات اند سبحانہ اما حکم شان از حکم سائر اجمال وتفصیل

علی حدہ است چہ اجمال در مرتبہ ایست کہ تفصیل در آن مرتبہ کائن نیست، بلکہ مرتبہ تفصیل دون مرتبہ اجمال ست، و این معرفت وراء طور عقل است کہ نظر کشفی بان مہتدی گشتہ است، کہ علم واجبی جل سلطانہ در آن مرتبہ کہ باین صفات متعلق نگشتہ است، در رنگ علم بذات خود و علم بکمالات مندرجہ ذاتیہ خود علم حضوری است، و اینہا باوجود زیادتی گویا عین عالم اند و حضور شان در رنگ حضور نفس عالم است از کمال اتحاد شان است بحضرت ذات تعالیٰ کہ جم غفیر از صوفیہ صفات را عین ذات گفتہ اند، و انکار زیادتی صفات نمودہ اند، و منع لاھو کردہ اثبات لاغیرہ فرمودہ، و گمان آنست کہ باوجود تصدیق لاھو اثبات لاغیرہ نمودہ آید، و باوجود زیادتی سلب غیریت کردہ شود انتہی۔

وحضرت شیخ اکبرؒ ازین ماہیات سبعہ، و واحدیتے کہ موجب اثبات کثرۃ است، تعبیر می نمایند، و حقائق مذکور را درین مرتبہ حقائق لازمہ کامل الحیطہ میدانند،

قال القیصری فی مقدمۃ شرح الفصوص، قد مر ان کل کمال یلحق الاشیاء بواسطۃ الوجود فھو للموجود بذاتہ،

قال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب، والاسماء علی اقسام ثلثۃ کلیۃ لایخرج شئ عنھا اصلا کان ما کان، فما کان منھا عامۃ الحکم قابلاً للامور والتعلقات المختلفۃ المتقابلۃ اضیف الی الذات وھی الحقائق اللازمۃ وجود الحق سبحانہ وتعالیٰ ھی بکمال حیطتھا تکون قدیمۃ فی القدیم ومحدثۃ فی الحادث ومتناھیۃ الحکم من وجہ وغیر متناھیۃ من وجہ آخر، ومتحیز فی المتحیزات، وغیر متحیزۃ فیما لایتحیز ھذا، الی غیر ذالک فیما یقبلہ من النعوت المتقابلۃ والصفات المتناھیۃ والمماثلۃ وھی، اعنی الحقائق المذکورۃ فی التمثیل کالحیوۃ من کونھا حیوۃ فقط، والعلم من کونہ علما فقط وکذا الارادۃ والقدرۃ والوجود والنوریۃ والوحدۃ ونحو ذالک مما لایخفی علی من فتح لہ ھذا المعضل، فھذا قسم اسماء الذات انتھی۔

وقال الشیخ الاکبرؒ فی الباب الرابع من الفتوحات فی سبب بدأ العالم، واعلم ان الاسماء قد نترکھا علی کثرتھا اذا لحظنا وجوہ الطالبین لھا من العالم، واذا لم نلحظ ذالک فلنرجع ونلحظ امھات المطالب التی لاغنی لنا عنھا فنعرف ان الاسماء التی الامھات مرتقیۃ علیھا، ھی ایضا امھات الاسماء فیسھل لنظر، ویکمل الغرض، ویتیسر التعدی من ھذہ

الامہات الی البنات کما یتیسر ردّ البنات الی الامہات، فاذا نظرت الاشیاء کلہا المعلومۃ فی العالم العلویّ والسفلیّ تجد الاسماء السبعۃ المعبر عنہا بالصفات عند اصحاب العلم تتضمنہا. وقد ذکرنا ھذا فی کتابنا الذی سمیناہ انشاء الدوائر ولیس غرضنا فی ھذا الکتاب فی ھذہ الامہات السبعۃ المعبر عنہا بالصفات، ولکن قصدنا الامہات التی لا بد لایجاد العالم منہا کما انا لا نحتاج فی دلائل العقول من معرفۃ الحق سبحانہ الا کونہ موجوداً عالماً مریداً قادراً حیاً لاغیر وما زاد علی ھذا فانما یقتضیہ التکلیف فجیٔ الرسول علیہ السلام جعلنا نعرفہ متکلماً، والتکلیف جعلنا نعرفہ سمیعاً بصیراً، الی غیر ذالک من الاسماء فالذی نحتاج الیہ من معرفۃ الاسماء لوجود العالم وھی ارباب الاسماء وما عداھا فسدنۃ لہا، کما ان بعض ھذہ الارباب سدنۃ لبعضہا فامہات الاسماء الحی العالم المرید القادر الجواد المقسط، ثم قال فالحی رب الارباب والمربوبین وھو الامام، ویلیہ فی المرتبۃ العالم ویلی العالم المرید ویلی المرید القائل ویلی القائل القادر ویلی القادر الجواد واخرھم المقسط فانہ رب المراتب وھی آخر منازل الوجود، وما بقی من الاسماء فتحت طاعۃ ھولاء الاسماء الائمۃ الارباب، وکان سبب توجہ ھولاء الاسماء الی الاسم اللہ فی ایجاد العالم بقیۃ الاسماء الاسماء مع حقائقہا ایضاً،

بالجملہ از کلام حضرت شیخ اکبرؒ ظاہر شد کہ اثبات این مرتبہ نہ بنا بر کمال ذات است کہ ذات بمرتبہ ثانیہ کامل است، بلکہ بنا بر صدور عالم وخلق اشیاء است وہو بعینہ مذہب الشیخ المجددؒ قال فی المکتوب السادس والعشرین من الجلد الثالث حضرت ذات تعالیٰ وتقدس ہر چند در حصول کمالات کافی است اما در تکوین وتخلیق اشیاء از صفات زائدہ چارہ نبود، چہ ذات تعالیٰ در نہایت تنزہ وتقدس است و در غایت عظمت وجلال وکبریا است وکمال غنا اورا ثابت است، وکمال بے مناسبتی است اورا با اشیاء "اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ" وبمقتضائے حکمت دیر وفق عادت در افادہ وافاضہ از مناسبت مستفید ومستفیض چارہ نبود، وصفات اند کہ یک درجہ تنزل فرمودہ ظلیت پیدا کردہ اند، وباشیاء تناسب وتوافق فی الجملہ حاصل نمودہ، اگر توسط صفات نبود حصول شیٔ از اشیاء متصور نباشد زیرا کہ اشیاء را در سطوات اشعۂ انوار

حضرتِ ذات تعالیٰ و تقدس جز ہلاک و فنا و انخراق و انعدام نصیبے نیست، بے فکر انند کہ اثبات صفات نمایند، و اشیاء بذات بحت جل سلطانہ منسوب دارند، صادر اول چہ بود کہ بے پردہ صفات در سبحات وجہ ذات تعالیٰ مضمحل و ناچیز نگردد، انتہی۔

وقال الشیخ شمس الدین الفناریؒ فی کتاب حقیقۃ التوحید، ان حضرۃ الاسماء اعلی الحضرات و اقدمها و اعالی هذه الحضرۃ هی امهات الاسماء الالٰهیۃ التی هی الحیوۃ و العلم و الارادۃ و القدرۃ و القول و الجود و الاقساط و ماتحتها کالسدنۃ لهذه السبعۃ، و هذه کالظلالات، و السدنۃ للاسماء الذاتیۃ التی هی المفاتیح الاول و هی الحقائق الکلیۃ التی لیس فوقها الا الحقیقۃ المطلقۃ و الهویۃ الکبریٰ و هی الاحدیۃ جمیع تلک الحقائق، فکما ان ماتحتها مستهلک فی احدیۃ اطلاقها کذالک هی مستهلکۃ فی احدیۃ جمیع الحقیقۃ انتهی۔

وقال القیصریؒ فی المقدمۃ، والصفات ینقسم الی ما بالحیطۃ التامۃ الکلیۃ والی مالا یکون کذالک فی الحیطۃ و ان کانت هی ایضا محیطۃ اکثر الاشیاء، والاولی هی الامهات من الصفات المسماۃ بالائمۃ السبعۃ، و هی الحیوۃ و العلم و الارادۃ و القدرۃ و السمع و البصر و الکلام انتهی۔

وقال العارف الجامیؒ فی نقد النصوص، و درین مرتبہ اسمار الٰہی و حقائق کونی متمیز می شوند و اصول اسماء الٰہی ہفت است کہ بائمہ سبعہ معبر میشود، حی و عالم و مرید و قائل و قادر و جواد و مقسط انتہی۔

و فی اصطلاحات الکاشیؒ ائمۃ الاسماء هی الاسماء السبعۃ الاول المسماۃ الالٰهیۃ، و هی الحی و العالم و المرید و القادر و السمیع و البصیر و المتکلم، و هی اصول الاسماء کلها، و بعضهم اورد مکان السمع و البصر، الجواد و المقسط، و عندی انها من الاسماء الربوبیۃ الی آخر ما قال،

و این مرتبہ را زیادہ بحسب الحقیقۃ و التعقل اثبات می کنند، زیرا کہ تعقل صحیح ہمان است کہ مطابق واقع باشد نہ آنکہ از مخترعات وہم بود، و این زیادۃ در تعقل نہ آن زیادہ در تعقل است کہ معتزلہ و فلاسفہ نیز بآن قائل اند کہ آن زیادۃ در تعقل مقتضی نفی صفات است، والصوفیۃ براء عن ذالک قال العارف الجامیؒ فی اللوائح، صفات غیر ذات اند من حیث ما تفهمہ العقول، وقال فی الدرۃ الفاخرۃ و اما الصوفیۃ فذهبوا الی ان صفاتہ سبحانہ عین ذاتہ بحسب الوجود و غیرها بحسب التعقل، قال الشیخؒ قوم ذهبوا الی نفی الصفات، و ذوق الانبیاء و الاولیاء یشهد بخلافہ، و قوم ذهبوا

اثبتوہا وحکموا بمغایرتہا للذات حق المغایرۃ وذالک کفر محض وشرک بحت،

وقال بعضہم[1] قدس اللہ اسرارہم من صار الی اثبات الذات ولم یثبت الصفات کان جاھلاً مبتدعاً، ومن صار الی اثبات صفات مغایرۃ حق المغایرۃ فھو ثنوی کافر ومع کفرہ جاھل انتہی

وقال المحقق صدر الدین القونوی فی التبصرۃ ما نصہ، وقومے نفی صفات می کنند و ذوق انبیاء واولیاء بخلاف آن گواہی می دہد، وقومے اثبات صفات می کنند، ولیکن مغایرۃ للذات حق المغایرۃ ازین سخن کفر وشرک بحت لازم می آید، وقومے ذات او را محل حوادث می گویند، تعالےٰ عما یقول الظالمون علواً کبیراً،

اما سادات طریقہ وخزنۂ اسرار حقیقہ کہ از مشکوٰۃ نبوۃ اقتباس نور کردہ اند بتعلم حق وتعریف او بدیدہ اند وبدانستہ اند کہ صفات حق از وجہے عین ذات واز وجہے غیر ذات چہ جملہ اسماء او سلطانہ معانی واعتبارات است ونسب واضافات، وآن ازان وجہ عین ذاتست کہ آنجا موجود سے دیگر نیست مغائر ذات، وازان غیر ذات است کہ مفہوماتش علی القطع مختلف است وکثرت اسمائہ از اختلافات موجودات وتغایر معانی واعتبارات می خیزد، وانیہا اسرار غامضہ انتہی۔

بالجملہ زیادہ صفات را راجع باین مرتبہ باید داشت، واختلاف تعبیرے را از اختلاف باید انداخت واصل این اختلاف آن است کہ شیخ اکبرؒ این مراتب را تنزلات وتجلیات می گویند، وشیخ مجددؒ از اطلاق لفظ تنزل تحاشی می کنند، ونیز باید دانست کہ مذہب شیخ اکبرؒ مرتبہ ثانیہ گشت، واز مذہب حضرت شیخ مجددؒ مرتبہ ثالثہ لیکن حضرت شیخ مجددؒ این مرتبہ ثالثہ را بر دو مرتبہ فرود می آرند، وآنہا را متخالفۃ الاحکام میدانند، یکے مرتبہ قیام صفات بذات، ودیگر مرتبہ قیام بنفس خود، ونسبت مرتبہ اولی بذات بسبب کمال اتحاد مثل قیام شئ است بنفس خود، مگر آنکہ در صفات زیادت است ودر مثال نہ، ونسبت مرتبہ ثانیہ بذات نسبت مصنوع است بصانع کہ قیوم مصنوع است مگر آنکہ صفات محمول اند بر ذات ومصنوع بر صانع محمول نیست، وازینجا است کہ گاہے صفات را موجود بذات واجب می گویند وگاہے بوجود زائد بر ذات،

وقال فی المکتوب الخامس من الجلد الثانی مخدوما صفات واجبی جل سلطانہ کہ موجود اند وقیام

---

[1] وہو عین القضاۃ الہمدانی؂

بذات دارند تعالیٰ وتقدس دو اعتبار دارند اعتبار اول آنکہ فی حد ذاتہا ثابت اند واعتبار دوم آنکہ قیام بذات واجب دارند تعالیٰ وتقدس باعتبار اول مناسبت بعالم دارند ومبادی تعینات اند وباعتبار دوم از عالم مستغنی اند ہیچ توجہ بعالم وعالمیان ندارند وایضاً در نظر کشفی باعتبار اول از ذات تعالیٰ وتقدس منفک می نمایند واثبات ذات تعالیٰ وتقدس ماوراء اینہا نمودہ می آید باعتبار ثانی نہ اینچنین اند وانفکاک متصور نہ،

وایضاً باعتبار اول حجاب ذات اند تعالیٰ وتقدس وباعتبار ثانی احتجاب مرفوع است، در رنگ آنکہ بیاضے قائم بجامہ باشد حجاب جامہ نیست، غایۃ مافی الباب بیاض بہر دو اعتبار حصول نفسی و حصول قیامی حجاب ذات جامہ نیست ہرچند محسوس ہمان بیاض است اما حجابیت مرفوع است، بخلاف صفات واجبی تعالت وتقدست کہ باعتبار اول حاجب اند وباعتبار ثانی غیر حاجب، وفرق در میان این دو اعتبار اندک خیال نکنی، این فقیر باوجود جذب قوی وسرعت سیر مسافت مابین این ہر دو اعتبار را نزدیک بہ پانزدہ سال قطع کردہ است انتہی۔

وقال فی المکتوب الثالث عشر بعد المائتہ من الجلد الثالث، وتحقیق این مبحث آنست کہ قیام صفات واجبی جل سلطانہ بذات اقدس او تعالیٰ نہ در رنگ قیام عرض است بجوہر کلا، بلکہ تشبیہ قیام مصنوع است بصانع قیوم مصنوع است ہرچند آنجا اتصاف است، وانیجا اتصاف نہ، بلکہ آن قیام در رنگ قیام شئ است بذات خود، اینقدر فرق است کہ آنجا زیادتی ثابت است وانیجا زیادتی متصور نیست امان زیادتی بحد غیریت نرسانیدہ است کہ لاغیرہ فرمودہ اند، انتہی

پس این مرتبہ رابعہ متحقق گشت، وتحقیق این مرتبہ بر طور شیخ اکبر آنست کہ ایشان الہامات سبعہ را تعبیر می کنند بتجلیات الہی، قال القیصریؒ فی المقدمۃ، وسبعہ عبارۃ عن تجلیہ فی علمہ الخ وبصرہ عبارۃ عن تجلیہ الخ وکلامہ عبارۃ عن التجلی الحاصل، ومعنی تجلی ظہور شئ است در مرتبہ ثانیہ یا مابعد آن، پس آنجا ظاہری است ومرتبہ ظہور کہ در رنگ مرآۃ است، وآن مظہر ست، ومرتبہ اجتماع این ہر دو کہ در حقیقت تجلی است، پس درین صورت ظاہر ذات است کہ موصوف بصفات است، و آن امر مجتمع مرتبہ اول است بسبب کمال اتحاد وقیام بذات موصوف است، وچون حقیقت این اجتماع حصول ذات است علی وجہ مخصوص لاجرم مثل قیام شئ باشد بذات خود، مگر بآن وجہ کہ گذشت وآن مظہر کہ خصوصیت مرتبہ است، وگاہے ازان بخصوصیت موطن نیز تعبیر کنند، ومرتبہ ثانی است

قیام او بذات مثل قیام مصنوع است بصانع، مگر آنکه وے بسبب انتساب الی الذات محمول می شود ومصنوع بر صانع محمول نیست،

ومرتبہ خامسہ کہ از مکاتیب حضرت شیخ مجدد ثابت میشود، مرتبہ ظہور صفات است در حضرت وجود بطریق ظلیت چنانچہ در مکتوب صدو چہاردہم از جلد ثالث می فرمایند، واین حضرت وجود بطریق ظلیت جامع جمیع کمالات ذاتیہ وصفاتیہ است اجمالاً الی آخر ما قال،

ونزدیک حضرت شیخ اکبر این مرتبہ اشارہ است بعلم نفس کلیہ بنفسہا وجمیع ما فیہا کہ مسمی است بانانیہ کبری، یا اشارہ است بعلم نفس کلیہ بربہا کہ مسمی است بتجلی اعظم وانانیہ وسطی کما مر،

ومرتبہ سادسہ ظہور صفات است، در حضرت علم، وحضرت شیخ مجدد در مکاتیب خود ازان بتفصیل وتمیز در کارخانہ علم تعبیر می فرمایند، قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی باوجود این تمیز بیچونی دوسعت بے کیفی اسماء وصفات واجبی جل سلطانہ در کارخانہ علم نیز تفصیل وتمیز پیدا کردہ اند ومنعکس گشتہ انتہی۔

ونزدیک شیخ اکبر این مرتبہ مسمی است باسماء باطنہ زیرا کہ آن اسماء از جزئیات این امہات است قال القیصری فی المقدمۃ، ومن الاسماء ماھی مفاتیح الغیب لایعلمھا الاھو، ومن تجلی لہ الحق بالھویۃ الذاتیۃ، من الاقطاب والکمل قال تعالی عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ" الایۃ والیہ اشار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی دعائہ بقولہ "او استاثرت بہ فی علم غیبک" وکلھا داخلۃ تحت اسم الاول والباطن بوجہ وھی مبدأ الاسماء التی ھی مبدأ الاعیان الثابتۃ کما سنبین ان شاء اللہ تعالی ولا تعلق لھا بالاکوان قال الشیخ فی الفتوحات المکیۃ وآما الاسماء الخارجۃ بین الخلق والنسب فلا یعلمھا الاھو لانہ لاتعلق لھا بالاکوان انتھی،

ومرتبہ سابعہ نزدیک حضرت شیخ مجدد ظہور صفات است در مظاہر جزئیہ، قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی مثلاً علم ممکن پرتوے است از علم واجب تعالی وتقدس، وظلے است ازان کہ در مقابل خود منعکس گشتہ است وقدرت ممکن نیز ظلے است کہ در عجز کہ مقابل اوست منعکس شدہ انتہی۔

واین مرتبہ نزدیک شیخ اکبر مسمی است بسریان امہات سبعہ در جمیع مکونات، قال الشیخ الکبیر[1]

---

(۱) فی الاسماعیلیہ الاکبر

فی مفتاح الغیب، وهی ان الصفات لکمال حیطتها تکون قدیمة فی القدیم ومحدثة فی الحادث، متحیزة فی المتحیزات وغیر متحیزة فیما لا یتحیز الی آخر ما قال، وقد نقلنا من کلام الشیخ الاکبر قدس سره فی الباب السابع والخمسین وثلاثمائة من الفتوحات ما فیه کفایة فلیرجع الیہ فی المسئلة الاولٰی۔

قال الصدر الشیرازی فی الاسفار فی فصل عقدہ فی اثبات ان جمیع الموجودات عاشقة للہ سبحانہ، وقد مر ایضاً اثبات الحیوة والشعور فی جمیع الموجودات، وهو العمدة فی هذا الباب، ولم یتیسر للشیخ الرئیس تحقیقہ والتحقیقہ ولا لاحدٍ لمن تاخر عنہ الی یومنا هذا الا لاهل الکشف من الصوفیة فانہ لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع انوار الکتاب والسنة ان جمیع الاشیاء حی ناطق ذاکر للہ مسبح ساجد لہ کما نطق بہ القرآن کقولہ تعالیٰ "وَلِلّٰہِ یَسْجُدُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ" وقولہ "وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰکِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ" ونحن بحمد اللہ عرفنا ذالک بالبرهان والایمان جمیعًا، انتهی۔

وقال العارف الجامیؒ فی آخر اللوائح بعد ما بیّن سرایة العلم فی بعض الموجودات، وعلی هذا القیاس سرایة العلم فی سائر الموجودات بل سرایة جمیع الکمالات التابعة للوجود فی الموجودات باسرها، رباعی ؎

هستی بصفاتے کہ در و بود نہان | دارد سریان در همہ اعیان جهان
بر وصف زهینے کہ بود قابل آن | بر قدر قبول عین گشته است عیان انتهی

وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار فی حلة العلة والمعلول، ثم انہ بناء علی قاعدة التوحید الذی نحن بصدد تحقیقہ ان شاء اللہ تعالیٰ، یجب ان یکون لجمیع الاشیاء مرتبة من الشعور کما ان لکل منها مرتبة من الوجود والظهور، لان الواجب الوجود متصف بالحیوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذہ الصفات عینہ تعالیٰ، وهو بذاتہ المتصفة بها من جمیع الاشیاء لانها مظاهر ذاتہ ومجالے صفاتہ، غایة الامر ان تلک الصفات فی الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاء حسب تفاوت مراتبها قوة وضعفاً انتهی۔

این ست وجہ تطبیق در عینیت و زیادت صفات کہ اختلاف شیخین در آن مشهور ست، اشکال اما اینجا اشکالے باقی است کہ تنبیہ بر جواب آن از ضروریات است و داخل تطبیق اشکال از ین کلام آنچہ واضح شد آنست کہ صفات در مرتبہ عین ذات اند، و در مرتبہ غیر ذات و

وہر دو مرتبہ نزدیک شیخین ثابت است، پس اختلاف مذہبین در زیادۃ وعینیت من جمیع الوجوہ فی جمیع المراتب[1] مرتفع شد، لیکن ہنوز اختلافات بسیار فیما بین المذہبین باقی است کہ ارتفاع آن واضح نشدہ، از انجملہ اختلاف ایشان است در عینیت و زیادۃ صفات بحسب الذات والحقیقۃ، پس نزدیک شیخ اکبرؒ چون مرتبہ صفات از تنزلات ذات است لاجرم عین ذات باشد بحسب الحقیقۃ وحضرت مجددؒ از اصل منکر تنزلات اند، پس مرتبہ صفات نزدیک ایشان عین اصل نیست بحسب الحقیقۃ قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی، ظل شخص را عین شخص نمیتوان گفت، لوجود التغایر بینہما فی الخارج لان الاثنین متغایران، واگر کسے ظل را عین شخص بگوید بر سبیل تسامح وتجوز خواہد بود کہ خارج از بحث است، انتہی۔

واز انجملہ اختلاف ایشان است در عینیت وعلمیت صفات پس نزدیک حضرت مجدد موجودات خارجیہ اند در رنگ ذات لاجرم از موجودات عینیہ باشند، ونزدیک شیخ اکبرؒ تمیز صفات در مرتبہ واحدیت است، وآن از مراتب علمیہ است نہ عینیہ

واز انجملہ است اختلاف ایشان در ترتیب صفات، پس اول صفات نزدیک حضرت مجددؒ صفۃ الحیوۃ است چنانچہ در مکتوب ہفتاد وسوم از جلد ثالث می فرمایند پوشیدہ نماند کہ فوق شان العلم شان الحیوۃ است کہ علم تابع اوست، واو امام جمیع صفات الی آخر ما قال، واین تصریح ہر چند در مرتبہ شیون اما مرتبہ صفات را حکم ظلیت بر آن قیاس توان کرد، ودر مکتوب صدم از جلد ثالث ودو لست ونود وچہارم از جلد اول باین معنی در صفات نیز تصریح نمودہ اند، ونزدیک شیخ اکبرؒ اول صفات صفۃ العلم ست کما ہو المشہور من مذہبہ، واز انجملہ اختلاف ایشان در عدد صفات، پس عدد صفات نزدیک شیخ اکبرؒ ہفت است، ونزدیک شیخ مجددؒ ہشت، فکیف التطبیق فی ہذا الاختلافات

جواب گوئیم حل این اختلافات اجمالاً آنست کہ فریقین متفق اند بر عینیت صفات در یک مرتبہ وتمیز آنہا در مرتبہ دیگر باوجود عدم انفکاک وتحقق آن در مرتبہ بعد از مرتبہ ذات، وفوق از مرتبہ خلق، ومساوات آنہا ذات را در کمال حیطہ، اما چون نظر فرقہ وجودیہ متعلق است بذات من حیث الاطلاق من غیر ملاحظۃ قید الاطلاق ایضاً پس جمیع مراتب ظہور چہ علویہ وچہ سفلیہ باین اعتبار عین ذات باشند، ومسلوب الغیریۃ ازان، ومرتبہ اعلی الاعالی کہ مرتبہ صفات است بالاولی عین ومسلوب

---

(۱) الموجودات

الغیریۃ باشد، و چون نظر فرقہ شہودیہ متعلق است بذات من حیث تجردہا و تعالیہا عن سائر المظاہر لاجرم
مراتب سافلہ را در نظر غیر مختص میدانند، و مراتب عالیہ را کامل الحیطہ و مساویۃ الاطلاق، و ظلال او بے شیون
ذاتیہ اند یعنی مراتب صفات لاعین ولاغیر می گویند، اگرچہ در کلام ہر یکے از طائفتین اعتبار ثانی نیز مذکور
است لیکن اکثر اہتمام و اعتنا ایشان باحکام آن نیست کما ستطلع علیہ ان شاء اللہ تعالیٰ و ہمچنین
فرقتین در تفسیر خارج و عین اختلاف نظر مختلف شدند لاجرم در وجود خارجی صفات اختلاف بہم
رسید و ہمچنین در تقدیم و تاخیر و کمال سعۃ و حیطہ مختلف شدند، لاجرم اختلاف در ترتیب صفات بہم
و ہمچنین بعض[۱] صفات را کہ باضافات مشابہت تمام دارد طائفہ از نظر انداختہ بسبعہ راجع نمود، و طائفہ
نظر بظلیت اولیہ صفۃ ثامنہ شمردہ، لاجرم اختلاف در عدد صفات پیدا شد، پس این اختلافات ہمہ بسبب
اختلاف انظار کشفیہ است، و در حقیقت اختلافے نیست،

حل تفصیل و چون این حل اجمال خاطر نشین شد در حل تفصیل شروع می رود، پس اختلاف اول
مبنی است بر عینیت ظاہر با مظہر و غیریت ظل با اصل و این اختلاف در موضع خود ان شاء اللہ تعالیٰ از ہم
می پاشد، و منقح می شود چنانچہ ظاہر را با مظہر عینیتے است کہ مزاحم غیریت نیست، و ظل را با اصل غیریتے
است کہ مصادم عینیت نے، و اختلاف ثانی مبنی است بر اختلاف شان در تفسیر خارج،

و تحقیق مقام آن ست کہ مراتب تحقق و ظروف وجود نزدیک حضرت شیخ مجدد چہار مرتبہ است،
اول مرتبہ علم واجب ثانی مرتبہ وہم و خیال، ثالث مرتبہ نفس الامر، و این دو مرتبہ را بالطریق ظلیت
خارج توان گفت اما مرتبہ علم واجب پس شواہد آن از کلام ایشان زیادہ بر آن ست کہ حاجۃ بنقل داشتہ
باشد، و قد سبق ما فیہ کفایۃ فلیرجع الیہ، و اما مراتب ثلثہ باقیہ پس در مکتوب صدم از جلد ثالث می فرمایند
پس موجودات را سہ مرتبہ پیدا شد، مرتبہ اولیٰ وہم کہ نصیب اکثر افراد این نشاۃ است انبیاء علیہم
الصلوٰۃ والتسلیمات کہ ازین مرتبہ بر آمدہ اند، و ہمچنین ملائکہ کرام علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ والسلام کہ وجود
شان مناسب وجود نشاۃ آخرۃ است، و اقلے از اولیاء کرام نیز باین دولت مشرف گشتہ اند، و از
وہم بنفس الامر ملحق شدہ، مرتبہ دویم نفس امر است کہ صفات و افعال واجبی جل سلطانہ آنجا کائن
است، و ملائکہ کرام نیز در آن مرتبہ موجود اند، و وجود نشاۃ آخر نیز در آن مرتبہ ثابت است، و ہمچنین

---

(۱) و فی الاسماعیلیۃ نقص،

انبیاء و اقلے از اولیاء نیز بآن مرتبہ رفتہ اند علیہم و علی اتباعہم الصلوات، این قدر ہست کہ صفات واجبی جل شانہ در مرکز آن مقام است کہ اشرف اجزائے اوست، و سائر موجودات در اطراف و اکناف آن مرکز علی حسب الاستعداد، و مرتبۂ سیوم خارج است و موجود در آنجا ذات و صفات ثمانیہ واجب الوجود است تعالیٰ و تقدس اگر فرق است باعتبار مرکز و غیر مرکز است کہ اشرف باقدس انسب است انتہی، و نزدیک حضرت شیخ اکبرؒ نیز چہار مرتبہ است، اول مرتبۂ علم واجب، و ثانی مرتبۂ وہم و طبیعۂ کلام، و ثالث مرتبۂ نور، و ازین دو مرتبہ تعبیر بخارج میکنند و جامع در میان دو مرتبہ ہبا و عما و نفس الرحمن و وجود علمی است، و رابع مرتبۂ مالہ الحیطۃ التامۃ، و آن حقائق خارج اند از حضرت علم کہ حضرت البطون است و خارج کہ حضرت الظہور است، و ساری اند در ظاہر و باطن، پس لاجرم بحسب ذات خود در ہر دو باشند، اگرچہ تمیز آنہا در حضرت علم باشد کما یقال حقیقۃ الحق سبحانہ صورۃ علمہ بنفسہ و از اجلائے بدیہیات ست کہ علم را در مرتبۂ علم بودن فقط معنی نیست کہ ظرفیۃ الشیٔ لنفسہ من جمیع الوجوہ مستحیل است پس معنی آنکہ صفات در مرتبۂ علم و واحدیۃ ثابت اند آنست کہ واحدیۃ مرتبۃ الیست واقعی فوق مرتبۃ الوجود المنبسط و در آن مرتبہ علم و غیر او ثابت اند،

بالجملہ شیخ مجددؒ مرتبۂ مالہ الحیطہ را در خارج حقیقی می شمارند و صفات را موجودات خارجیہ می انگارند، و شیخ اکبرؒ بجہت تمیز صفات از علم، صفات را در مرتبۂ واحدیۃ متمیز می دانند و چون خارج باصطلاح ایشان ہبا و نفس رحمانی است، و آن از مرتبۂ صفات کہ مالہ الحیطہ است پست[1] تر است. لاجرم مرتبۂ صفات را از موجودات خارجیہ نمیگویند پس این اختلاف راجع باصطلاح و تعبیر است

مصرعہ ؎ خواب یک خواب است و باشد مختلف تعبیرہا -

و آنچہ در کلام شیخ اکبرؒ و اتباع ایشان اتباع ایشان ظاہر شدہ کہ صفات در حضرت علم ثابت اند پس تحقیقش آنست کہ علم در اصطلاح ایشان بر دو معنی اطلاق کردہ می شود یکے از آنہا صفۃ العلم و تحقق و حقائق امکانیہ درین علم است نہ نفس علم و اخوات او۔

دوم دیگر بر تنزل ذاتی کہ قبل از عالم وجود منبسط کہ نزدیک ایشان حضرت العین است کہ مسمی است بحضرت العلم و نفس علم و اخوات او درین مرتبہ ثابت اند[2]،

و آنچہ از کلام ایشان ظاہر می شود کہ صفات نسب و اضافات اند پس تحقیقش آنست کہ حضرت شیخ

(۱) فی ن یا پست تر (۲) لیس فی الاسماعیلیۃ

مجددؒ در مرتبہ ذات، و مرتبہ صفات بمرکزیت و محیطیت فرق می کنند فقط، و صفات و صفات را نظر بمساوات ذات و باحاطہ تامہ دریک دائرہ می نہند، و می فرمایند کہ صفات در رنگ ذات موجود اند، و حضرت شیخ اکبرؒ محیط را ظل مرکز میدانند، و سوائے مرکز ہمہ را در مراتب تنزل میشمارند پس لاجرم نسبت بمرتبہ مرکزیت و اضافات می گویند، اگرچہ جمیع نسب و اضافات در تحقق نزدیک ایشان ہم برابر نیستند، اما می گوئیم کہ صفات من حیث ہی غیر الذات بالاتفاق امور اعتباریہ اند، و مصداق کلمہ ہو الذات مغایر مصداق کلمہ متصف بصفات الکمال است، و ذات در مرتبہ اتصاف باین صفات منشائیہ انتزاع این مفہومات ثمانیہ متعدد نیست، و این مرتبہ موجود است بوجود نفس ذات پس زیادت مصداق متصف بالعلم و غیرہ باوجود سلب غیریت من جمیع الوجوہ متفق علیہما باشد[1] و نیز باید دانست کہ شیخینؒ در تفسیر موجود حقیقی اختلاف دارند، پس موجود حقیقی نزدیک شیخ اکبرؒ آنست کہ عین مرکز تحقق موجود بنفسہ باشد خواہ بطریق اصالہ مثل ذات بحت و خواہ بطریق ظلیت مثل وجود منبسط و این قدر نزدیک حضرت مجددؒ نیز مسلم است، اما شیخ اکبرؒ ماسوائے مرتبہ مرکز را کہ موجود باشد بغیر خود چون وجود دش نظر بغیریت معدوم فی نفسہ دانند، و ہرچند جمیع اشیا در اصل این عدم مشترک اند اما در مراتب آن اختلاف دارند، و ہمین اعتبار موجودات خارجی را موہوم و مخیل گویند، و شیخ مجددؒ حقائق را کہ کامل الحیطہ و قاہر بر سائر مظاہر باشند، نیز در رنگ مرکز موجود حقیقی دانند، پس موجود حقیقی نزدیک ایشان آنست کہ متحقق باشد بنفس مرتبہ خود در ظرف اعلا از خارج ظلی، و علم خواہ موجود باشد بہ نفس خود مثل ذات یا بغیر مثل صفات، و خواہ متبوع باشد یا تابع، خواہ بر مرکز این مرتبہ باشد خواہ بر محیط، بالجملہ بعد از تامل درین تحقیقات جمیع تعبیرات شیخینؒ از علیہ و عینیہ صفات، و وجود حقیقی آنہا و عدم آنہا و کونہا من النسب و الاضافات و کونہا امور اعتباریۃ باہم آشتی پیدا کردہ واللہ اعلم۔

و حل اختلاف ثالث آنست کہ اول صفات نزدیک شیخ اکبر نیز حیوٰۃ است قال فی الفتوحات فی الباب الرابع، فالحی رب الارباب و المرابیبن و ہو الامام و یلیہ فی المرتبۃ العالم، و قال الشیخ علی المہائمیؒ فی شرح الفصوص فی شرح قول الشیخ الکبیرؒ و اول التعینات المتعلقۃ النسبۃ العلمیۃ و انما قال المتعلقۃ لان اول التعینات الواقعۃ نسبۃ الحیوٰۃ لانہا شرط

---

(۱) فی الاسماعیلیۃ ش،

العلم لکنها لا یعقل الا بعد تعقل العلم انتهی،

و مما یستانس به لذالک اطراد تقدیم الحیوٰۃ فی الذکر فی جمیع تصانیفهم کما یظهر لمن تتبع الفتوحات و مفتاح الغیب و النصوص و نقد النصوص و کتاب حقیقۃ التوحید و المقدمۃ للقیصریؒ

و اما آنچه مشهور است از تقدیم علم پس آن استنباط کاشیؒ است فی اصطلاح الکاشیؒ جعل الحی امام الائمۃ لتقدمه علی العالم بالذات لان الحیوٰۃ شرط العلم، و الشرط متقدم علی المشروط طبعاً، و عندی ان العالم بذالک اولیٰ لان الامامۃ امر نسبی یقتضی ماموما و کون الاشرف من المأموم، و یقتضی العلم الذی قام به معلوماً، و الحیوٰۃ لا یقتضی غیر الحی فهو عین الذات غیر مقتضیۃ للنسبۃ،

و اما کون العلم اشرف منها فظاهر، و لهذا قالوا ان العالم هو اول ما یتعین به الذات، دون الحی لانه فی کونه غیر مقتضی للنسبۃ کالوجود و الواجب و لا یلزم من التقدم بالطبع الامامۃ الا تری ان المزاج المعتدل للبدن شرط الحیوٰۃ و لا شک ان الحیوٰۃ متقدمۃ علیه بالشرف انتهی کلامه،

و اگر بعض کلام شیخ اکبرؒ هم دلالت کند بر اوّلیّۃ علم پس از انجهت خواهد بود که اول مراتب تنزل مرتبه الیست که در آن مرتبه سائر اشیاء متحقق باشند بوجه، و این قسم مرتبه مرتبۂ علم است که اجمع صفات است و ذات را در آن مرتبه تعین علمی حاصل است بخلاف حیوٰۃ، قال العارف الجامیؒ فی حاشیۃ نقد النصوص بعد ما نقل کلام الکاشیؒ المنقول سابقاً، و لا یخفی علیک انه متی جعل العالم امام الائمۃ یکون امامته بالنسبۃ الی سائر الاسماء لا بالنسبۃ الی المعلوم، فکذا امامۃ الحی انما یکون بالنسبۃ الیها فلا یقدح فی امامته عدم اقتضاء صفۃ الحیوٰۃ غیر الحی فلو اکتفی فی اولویۃ العالم بالامامۃ یکون التقدم بالشرف انسب لها من التقدم بالطبع لکان اولیٰ انتهی۔

و این مرتبه علم را نزدیک حضرت شیخ مجددؒ نیز مسلم است چنانچه در مکتوب صد و چهاردهم از جلد ثالث می فرمایند، و این صفت یعنی علم جامع جمیع صفات است، و صفۃ القدرۃ و الارادۃ

بغیرہما باوجود استقلال گویا اجزائے او یند، زیرا کہ این صفت را بحضرت ذات تعالیٰ وتقدس نوعے از اتحاد است کہ اتحاد است کہ غیر او را نیست چہ در صورت علم حضوری اتحاد علم وعالم ومعلوم است وقدرت ہرگز بقادر ومقدور متحد نگشتہ است، ودر ارادہ کہ تخصیص احد المقدورین ست نیز این اتحاد کائن نیست وعلی ہذا القیاس انتہی،

ودر مکتوب صدم می فرمایند کہ علم نفس عالم ونفس معلوم میتواند بود چنانچہ در علم حضوری کائن است بخلاف صفات دیگر کہ این خاصہ ندارد، نتوان گفت کہ قدرت عین قادر، وعین مقدور است، وارادہ عین مرید وعین مراد است، ثم قال وایضا علم را حسنے ہست ذاتی کہ غیر او را از صفات این حسن ثابت نیست، لہذا بزعم این فقیر محبوب ترین صفات واجبی جل شانہ نزد حق تعالیٰ صفۃ العلم است انتہی،

ودر مکتوب ہفتاد ونہم ازان جلد می فرمایند آرے اعتبار علم جامع ترین سائر اعتبارات ذات است وآنقدر شمول کمالات ذات کہ در وے است در ہیچ اعتبارے نیست انتہی،

اما ازانجہت خواہد بود کہ علم را بعد اسقاط سائر صفات وشیون مساغے است واین مزیت صفۃ العلم را نزدیک حضرت شیخ مجددؒ نیز مسلم است چنانچہ در مکتوب ہفتاد وششم ازان جلد میفرمایند اما علم را در مرتبہ حضرت ذات تعالیٰ وتقدس بعد از سقوط اعتبار صفات وشیون مساغے است بگنجائش کہ حیوٰۃ را نہ، ولبسائر صفات وشیون خود چہ رسد انتہی۔

وحل اختلاف رابع آنست کہ صفات ہرچند نزدیک شیخ اکبرؒ ہفت اند، اما ایشان را در تعین آن اختلاف است قال الفناریؒ فی حقیقۃ التوحید، ھی امہات الاسماء الالٰہیۃ التی ھی الحیوٰۃ والعلم والارادۃ والقدرۃ والقول والجود والاقساط انتہی۔ وھکذا عین الشیخ الاکبرؒ فی الفتوحات کما مر نقلہ

قال القیصریؒ فی المقدمۃ ھی الحیوٰۃ والعلم والارادۃ والقدرۃ والسمع والبصر والکلام پس باعتبار جمع القولین انطباق مذہبین حاصل می شود زیرا کہ جواد ومقسط اشارۃ است بتکوین وکاشیؒ باین دقیقہ متنبہ شدہ حیث قال فی الاصطلاحات، وبعضہم اورد مکان السمیع والبصیر والجواد والمقسط، وعندی انہما من اسماء الربوبیۃ لاحتیاج الجواد والعدل الی العلم، والارادۃ والقدرۃ

لتوقفهما علی[1] اوّلیۃ استعداد المحل الذی یفیض علیہ الجواد الفیض بالقسط وعلی سماع دعاء السائل بلسان الاستعداد وعلی اجابۃ دعائہ بکلمۃ کن علی الوجہ الذی یفیضہ[2] استعداد السائل من الاعیان الثابتۃ فھما کالموجد والخالق والرازق التی ھی من اسماء الربوبیۃ انتھی۔ وایضاً خود حضرت مجدد در مکتوب سیوم از جلد ثانی می فرمایند کہ صفۃ التکوین باضافات مشابہت قویہ دارد پس اگر آنرا از جملہ اضافات شمردہ شود چنداں بعید نباشد۔ ھذا ما تیسر لنا فی مبحث الصفات بعون اللہ تعالیٰ وتوفیقہ وفیہ کفایۃ لمن کان لہ قلب او القی السمع وھو شہید

قولہ ودر حضرت علم وے سبحانہ باہمین امتیاز حاضراند،

اقول ہذا خطاء عظیم تمیز صفات در خارج دیگر است ودر علم دیگر پس حمل یکے بر دیگرے جز از بے تمیزان نمی آید قال الشیخ المجدد فی المکتوب الاول من الجلد الثانی باوجود این تمیز بے چونی وسعت بے کیفی اسماء وصفات واجبی جل سلطانہ در خانہ علم نیز تفصیل وتمیز پیدا کردہ اند انتھی،

قولہ ہمچنین اعدام مقابلہ آنہا نیز ہمچوں عدم العلم وعدم القدرۃ کہ معبر بجہل وعجز است وغیرہا در ہماں حضرت علم متفق اند۔

اقول بودن جہل عدم علم وعجز عدم قدرت وامثال ذالک وہمچنین حضور ہر دو مفہوم متقابل در علم بعد اعتقاد وشمول علم واجبی جمیع مفہومات را محتاج بتطبیق نیست، وخلاف ہیچ یک از اہل عقل وکشف دراں متصور نہ،

قولہ ومرایائے انوار اسماء وصفات متقابلہ خود ہا، ومجالی ظہور عکوس وتجلیات آنہا شدہ اند،

اقول تحقیق مذہب حضرت شیخ مجدد دریں مقام آنست کہ عدم مرآۃ وجود است بآن معنی کہ کمالات وجود بسبب عدم ظاہر می شود زیرا کہ عدم در طبیعت خود نفی است پس از اقتضاء کمالات واستیفائے مقتضیات معرا است خیریت کہ منشاء آن استیفائے حقیقت است مقتضیات خود را، ازو بالکلیہ مفقود است، وچون سائر کمالات ازو مسلوب باشند لاجرم نقیض او را کہ وجود است ومنشاء اقتضیائے احکام وسبب ترتب آثار است ثابت باشند پس بر نقیض وشرارت کہ در مرتبہ عدم ثابت بود، در مرتبہ وجوب مسلوب باشند، وہر کمال

---

(۱) فی الاسماعیلیۃ رویہ (۲) ولعل الصحیح یقتضیہ ۱۲ سواتی،

وخیریتے کہ در مرتبہ عدم مسلوب بود در مرتبہ وجود ثابت باشد قال المجدد فی المکتوب الرابع والثلثین بعد المائتین من الجلد الاول۔

سوال معنی مرآتیت عدم چیست، وعدم راکہ لاشئ محض است بکدام وجہ اعتبار مرآۃ وجود گفتہ اند،

جواب عدم باعتبار خارج لاشئ محض ہست، اما در علم امتیازے جدا پیدا کردہ است بلکہ وجود علمی نیز حاصل نمودہ نزد مثبتان وجود وہستی، وآورا مرآۃ وجود بان اعتبار گفتہ اند کہ در مرتبۂ عدم ہرچہ از نقص وشرارت کہ ثابت شود از وجود کہ نقیض اوست لاجرم مسلوب خواہد بود، ہر کمالے کہ در مرتبہ عدم مسلوب گردد، در حضرت وجود مثبت خواہد بود، پس ناچار عدم سبب ظہور کمالات وجودی گشت ولا معنی للمرآتیۃ الا ہذا فافہم، انتہی۔

وایضا ایجاد دو مرتبہ ایست، مرتبہ اولیٰ وجود کمالات در کامل، ومرتبہ ثانیہ ظہور کمالات منفکۂ عن مرتبۃ الکامل، وچون در بیان شئ ومقابل او واسطہ نمی باشد" اذ لا واسطۃ بین النقیضین" لاجرم ثبوت این مرتبہ ثانیہ در مرتبہ مقابل او خواہد بود وہو معنی المرأۃ فان مرأۃ الشئ ما یقابلہ حسًا او وضعًا او عقلاً کما صرح بذالک فی مکاتیبہ وقال فی المکتوب المذکور عدہ، ومعلوم است کہ ظہور شئ بروجہ اتم در مقابل حقیقی آن شئ۔ صورت بندد، "ولضدہا تتبین الاشیاء" پس ناچار ظہور وجود صرف بروجہ اتم در مراۃ عدم صرف حاصل گردد انتہی واینجا معلوم شد کہ ظہور شئ در مراتب نزدیک حضرت ایشان مشروط ہست بآنکہ شئ را مقابل باشد، وبآنکہ این مراتب منفک باشد از مرتبہ کامل این ست بیان مذہب حضرت مجدد درین مقام، حاصل آن دو مقدمہ ایست مقدمہ اولیٰ دخول عدم در حقائق امکانیہ، ومقدمہ ثانیہ مرآتیۃ آن اعدام کمالات وجودیہ را، واین ہر دو مقدمہ نزدیک شیخ اکبر نیز مسلم است کما سیاتی عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ، ودر بیان مذہبین ہمین قدر فرق است کہ مشہور از مذہب حضرت شیخ مجدد این تعبیر است، واز مذہب حضرت شیخ اکبر تعبیر دیگر مع وجود ہذا التعبیر ایضًا فی کلامہ وکلام اتباعہ ولا مشاحۃ فی التعبیرات، قال العارف الجامیؒ فی نقد النصوص اگر وجود حق را سبحانہ وتعالیٰ مرآۃ اعتبار کنی ظاہر در وے احکام وآثار اعیان است نہ اعیان بذواتہا فانہا "ماشمت رائحۃ الوجود" ونہ وجود من حیث ہو کما ہو شان المرآۃ واگر اعیان را مرآۃ اعتبار کنی ظاہر در وے اسماء وصفات وشیون وتجلیات

وجود است باوجود متعین بحسب ہذہ الامور، و نہ وجود من حیث ہو، و نہ اعیان کما عرفت من شان المراۃ انتہی۔

وقال الشیخ الاکبر فی الباب الثانی والتسعین بعد المأتین من الفتوحات، نور الشمس اذا تجلی فی البدر یعطی من الحکم ما لا یعطیہ من الحکم بغیر البدر، ولاشک فی ذالک، کذالک الاقتدار الالٰہی اذا تجلی فی العبد فظہر الافعال عن الخلق فہو وان کان بالاقتدار الالٰہی لکن یختلف الحکم لانہ بواسطۃ ہذا المجلی الذی کان مثل المرأۃ لتجلیہ، وکما تعلم عقلاً ان القمر فی نفسہ لیس فیہ من نور الشمس شیٔ وان الشمس ما انتقلت الیہ بذاتہا، وانما کان لہا مجلیً کذالک العبد لیس فیہ من خالقہ شیٔ ولا حل فیہ، وانما ہو مجلی لہ خاصۃ ومظہر لہ انتہی،

وقال فی الباب الثامن والخمسین وخمس مائۃ فی حضرۃ البدیع وہذا یدلک علی ان العالم ماہو عین الحق، وانما ما ظہر فی الوجود الحق، اذ لوکان عین الحق ما صح کونہ بدیعاً کما یحدث صورۃ المرئی فی المرأۃ بنظر الناظر فیہا وہو فی ذالک النظر کانہ ابدعہا مع کونہ لا تعمل لہ فی انشائہا، ولایدری ما یحدث فیہا، ولکن بمجرد النظر فی المرأۃ ظہرت صورۃ ہذا اعطاہ الحال، فما لک فی ہذا الک من التعمل الاقصدک النظر ان تقول لہ کن وہو بمنزلۃ النظر فیکون وہو بمنزلۃ الصورۃ التی تدرکہا فی المرأۃ عند نظرک فیہا ثم ان تلک الصورۃ ما ہی عینک بحکم صفۃ المرأۃ فیہا من الصغر والکبر والطول والعرض، ولا حکم لصورۃ المرأۃ فما ہو عینک ولا عین ما ظہر ممن لیست انت من الموجودات الموازیۃ لنظرک فی المرأۃ ولا تلک الصورۃ غیرک لما لک فیہا من الحکم، فانک لا تشک انک رئیت وجہک ورئیت کل ما فی وجہک ظہر لک بنظرک فی المرأۃ من حیث عین ذالک لا من حیث ما طرء علیہ من صفۃ المرأۃ، فما ہو المرئی غیرک ولا عینک کذالک الامر فی وجود العالم والحق ای شیٔ جعلت مرأۃ اعنی حضرۃ الاعیان الثابتۃ او وجود الحق فاما ان تکون لصورۃ الظاہر او یکون الوجود الحق ہو عین المرأۃ فتری الاعیان الثابتۃ من وجود الحق ما یقابلہا منہ فتری صورتہا فی تلک المرأۃ ویترائی بعضہا لبعض ولا تری ما تری من حیث ما ہی۔

المرأة علیہ وانما تری ماترٰی من حیث ما ھی علیہ من غیر زیادۃ ولا نقصان لما لا ینتک الناظر وجھہ فی المرأۃ ان وجھہ رأی و بما للمرأۃ فی ذالک من الحکم یعلم ان وجھہ ما رأی فھکذا الامر فانسب بعد ذالک ما شئت کیف شئت انتہی۔

قولہ وازشدۃ امتزاج درمیان آن اعدام کہ بجائے مواد قابلہ اند و درمیان این عکوس کہ مانند صور حالہ در مادہ اند در حضرت علم حقائق مخلوطہ چنین پیدا شدند،

اقول باید دانست کہ عدم نزد یک شیخ اکبرؒ در حقائق ممکنہ داخل است، وایشان ممکنات را گاہے عین عدم می گویند، قال فی الباب الحادی والثلثین من الفتوحات، ولما کان السکون عدم الحرکۃ والعدم اصلھما الی آخر ما قال۔ وقال فی کتاب الازلیۃ بعد ما بین ان العالم یستفید الوجود من الواجب وان العالم عدم، والعدم عین المعدوم لا ان العدم امر زائد علی المعدوم وگاہے می گویند کہ عدم مرأۃ حقائق اسماء و صفات است، قال المحقق الدوانیؒ فی شرح رباعیاتہ

ہستی ست کہ در نیست کند جلوہ مدام ۔۔۔ زان ہستی و نیستی است عالم بنظام
اشیا ست در او محو و باو موجود اند ۔۔۔ آن یک صفت جلال و این یک اکرام

حق سبحانہ و تعالیٰ بذات خود موجود است چنانچہ مشروحاً گذشت، وظہور آن در مرآۃ اعیان ممکنات است کہ معدوم اند، وہمچنان بر صرافت عدم باقی اند چنانچہ آب در زمانے کہ لون ظرف درو ظاہر است ہمچنان بر بیرنگی خود باقی است، چہ لونے کہ درو می نماید لون غیر است نہ لون او، و عالم عبارت است از آن اعیان کہ بواسطہ فیض تجلی حق تماشائے[1] دارند پس نظام عالم بواسطہ آن ہستی و نیستی است ثم قال بعد کلام تمثیل آئینیۃ بالکلی از لون خالی نباشد لون می نماید ازین جہت مجلی و مظہر وجود حق تعالیٰ جز ممکنات کہ معدوم اند فی حد ذاتہا نتوان بود، چہ مظہر در ذات خود از صفاتے کہ مظہر آنست خالی نباشد اظہار صفات غیر از و نیاید و مظہریت را نشاید چہ ظہور صفات او تابع ظہور صفات غیر گردد، چنانچہ در امثال آب و آئینہ روشن است، و درین رباعی کہ بعد می آید اشارہ بدانست فی توضیح ذالک

گویم سخنے نہ در خور خاطر تست ۔۔۔ مرآۃ وجود او مظہر عدم است
چون آئینہ از لون ندارد رنگے ۔۔۔ زین روست نماید بہر رنگ کہ ہست۔ انتہی

---

[1] تماشا

چون از کلام ایشان معلوم شد کہ عالم در پیش ایشان عدم است جمیع تصریحات ایشانرا کہ عالم مرایائے اسماء وصفات حق است محمول برہمین باید داشت، وہمچنین آن تعبیر دیگر را کہ عالم شیون واجب است کہ آن شیون ظلال وتقیدات حضرت وجود مطلق اند، در مرتبہ علم ظلال باطن الوجود، ودر مرتبہ خارج ظلال ظاہر الوجود، برہمین تعبیر فرود باید آورد، وہمچنین آن تعبیر دیگر را کہ عالم وحقائق ممکنات عبارت است از شیون حضرت وجود، مفید اینست، عدمیہ نیز برہمین تعبیر حمل باید نمود، قال الشیخ فی الفص الادریسی فوجود الکثرۃ فی الاسماء وھی النسب، وھی امور عدمیۃ انتھی۔ وقال العارف الجامی فی نقد النصوص، ومن عرف البحر عرف انھا امواجہ والامواج لاتحقق لھا بانفسھا بل بانھا اعدام ظھرت بالوجود، فلیس عندہ الا الحق سبحانہ، وما سواہ عدم متخیل انہ موجود فوجودہ خیال محض، والمتحقق ھو الحق لاغیر ذالک، قال الجنید قدس سرہ "الآن کما کان" عند سماع حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اللہ ولم یکن معہ شیٔ انتھی۔

واین اختلاف تعبیرات در کلام حضرت شیخ مجدد نیز واقع است پس ایشان گاہے از عالم تعبیر می کنند بظلال صفات در مرابات اعدام، وگاہے تعبیر می کنند باعدامے کہ در او ظلال صفات منعکس گشتہ، وگاہے بامر ممتزج از ظل صفۃ واجبی وعدم کما یفصح عنہ مکاتیبہ۔

ونیز باید دانست کہ حضرت شیخ مجدد ممتزجات اعدام را بر دو مرتبہ قرار دادہ اند، مرتبہ اولی آنچہ عدم را در وحکمے ہست، وآنرا از موجودات فی مرتبۃ الوہم والخیال میدانند، ومرتبۂ ثانیہ آنچہ عدم را در وحکمے نیست وآنرا از موجودات نفس الامری می شمارند کما سبق نقلہ من مکاتیبہ۔

وشیخ اکبر درین تقسیم نیز با ایشان متفق اند، وحقائق امکانی [1] را بدو مرتبہ قرار میدہند، مرتبہ اولے موجودات نوری ومرتبہ ثانیہ موجودات ظلمانی، قال فی الفتوحات بعد ما بین انصباغ العماء بالنور وانخلاق الملائکۃ المھیمنین وغیرھم منہ، ثم اوجد سبحانہ الظلمۃ المحضۃ التی ھی فی مقابلۃ ھذا النور بمنزلۃ العدم المطلق المقابل للوجود المطلق، فعند ما اوجدھا، افاض علیھا النور افاضۃ ذاتیۃ لمساعدۃ الطبیعۃ فلأم شعثھا ذالک النور فظھر الجسم المعبر عنہ بالعرش الی اخر ما قال، این ست تطبیق فیما بین الشیخین درین مقام ،

---

[1] و فی ای عینی

واما آنکه اعدام بمنزله هیولی اند وظلال بمنزله صور پس بیانش آنست که شان هیولی المحلیة وعدم تحصیل
است بدون صورة، وهمین ست نسبت عدم باظلال زیراکه عدم مرآة ظل است ومتحصل نیست مگر لظل
لانه فی ذاته ابهام محض ونفی صرف وشان صورة حالیة است ومبدأ تحصیل بودن مر هیولی را وهمین ست
نسبة ظلال باعدام زیراکه ظلال حال اند در مرایاتے اعدام حلولاً بل کیفا، وممتزج اند بآنها ومتلون تحصیل
اند آن اعدام را، ومشابهة دیگر آن است که شان صورت ظهور ومحسوسیه است وشان هیولی الخفاء واستتار
همچنین ظاهر بر موجودات عالم ظلال است ومخفی ومستتر اعدام، وشیخ اکبرؒ را هرچند در ادائے این مقصود
تعبیرات مختلفه است، اما این عبارت نیز از ان جمله است کما سیتضح ذالک فی التکملة۔

قوله وقادر مختار هرگاه خواست که مخلوقے را موجود گرداند پرتوے از ظاهر وجود بر مخلوطے از ان
مخلوطها انداخته، در خارجے که ظل آن خارج حقیقی است که موطن وجود خارجی اوست سبحانه بشانے
از شیونات متکثره خود مقید ساخته مظهر آثار خارجیه گردانید،

اقول تقریر صاحب رساله درین مقامات سراسر مختل واقع شده وما درین مقام بعض از وجوه
اختلال را عبرة للنظار فی هذه الرسالة واضح می سازیم، اما این تطبیق این مطلب با مذهب شیخ اکبرؒ
پس از ان فراغت یافته ایم زیراکه در مسئله اولی تحقیق خارج ظلی وکیفیت اتصاف ماهیات ممکنه
بوجود بر طور شیخینؒ مع انطباق المذهبین بتفصیل مستوفی مذکور شده ومن شاء فلیتذکر۔

وجه اول آنکه پرتوے از ظاهر وجود انداختن ولشانے از شیون متکثرة خود مقید ساختن خلاف
اصطلاح ایشان است، زیراکه ایشان وجود را بر حضرت حق اطلاق نمی کنند، وظاهر وجود وباطن
وجود هرگز در اصطلاحات خود مذکور نمی کنند اگرچه وجود ممکن را وجود ظلی وپرتو وجود حقیقی میگویند،
وهمچنین لفظ شیون وجود هرگز اصطلاح ایشان مستعمل نیست، آرے وجودات ممکنات را ظلال
وجود حقیقی میدانند۔

وجه ثانی آنکه این معنی خلاف مذهب حضرت شیخ مجددؒ است، زیراکه در صور علمیه که حقائق ممکنات است
ظل صفت وجود هرگز نزدیک ایشان معتبر نیست، وحقائق ممکنات نزدیک ایشان عدمات مقابله اسماء
وصفات است، که مرایاتے آن اسماء وصفات واقع شده اند، وتمیز علمی وصور علمیه را مقدم بر وجود
میدانند، وآنها را موجود بوجود ذهنی گویند، پس اقتران وجود را درینجا نزدیک ایشان معنی نیست ومنشاء

غلط صاحب رسالہ درین باب آنست کہ حضرت ایشان در مکاتیب خود از ان اسماء و صفات بکمالات وجودیہ تعبیر فرمودہ اند، و ظلال آن اسماء و صفات را ظلال کمالات وجودیہ نام کردہ، این عزیز نسبت قصور در کمالات وجودیہ و شیون وجود فرق نکردہ اول را بر ثانی حمل نمودہ و وقع فیما وقع، اینجا عبارت حضرت ایشان را از مکتوب دو صد و سی و چہارم من الجلد الاول مطالعہ باید نمود تا اختلال تقریر صاحب رسالہ کالشمس فی رابعۃ النہار ظاہر گردد، قال پس ہر کمال ازین کمالات وجودیہ و ہر نقیض ازین نقائص عدمیہ کہ مقابل اوست در خانہ علم منعکس گشتہ است و صور علمیہ بایک دیگر ممتزج پیدا کردہ است و آن عدمات کہ عبارت از شرور و نقائض اند با آن کمالات منعکسہ کہ در مرتبہ حضرت علم تفصیل علمی یافتہ اند ماہیات ممکنات اند غایۃ ما فی الباب آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماہیات اند و آن کمالات ہمچون صور حالہ در آن پس اعیان ثابتہ نزد این فقیر[1] عبارت ازین عدمات و از ان کمالات است کہ بایکدیگر ممتزج گشتہ اند، قادر مختار جل سلطانہ این ماہیات عدمیہ را بالوازم اینہا و کمالات ظلال وجودیہ کہ در اینہا در حضرت علم منعکس گشتہ اند و ماہیات ممکنات نام یافتہ ہرگاہ خواست بآن وجود ظلی منصبغ گردانیدہ موجودات خارجیہ ساخت و مبداء آثار خارجیہ گردانیدہ۔

باید دانست کہ منصبغ ساختن صور علمیہ را کہ عبارت از اعیان ثابتہ ممکنات اند و ماہیات نہ بآن معنی است کہ صور علمیہ از خانہ علم برآمدہ وجود خارجی پیدا می کنند کہ آن محال است و مستلزم جہل تعالیٰ عن ذلک علواً کبیراً، بلکہ بآن معنی است کہ ممکنات در خارج برطبق آن صور علمیہ وجودے پیدا کردہ اند، و ور اوہ وجود علمی، و وجود خارجی موافق آن وجود علمی حاصل کردہ در رنگ آنکہ استاذ نجار در ذہن صورت سریر تصور نمودہ در خارج اختراع آن نماید، درینصورت آنصورت ذہنیہ سریر کہ در معنی مہیۃ آن سریر است از خانہ علم آن نجار نہ برآمدہ است، بلکہ در خارج آن سریر وجودے برطبق آن صورت ذہنیہ پیدا کردہ است فافہم انتہی۔

وجہ ثالث آنکہ این معنی فی نفسہ غیر مربوط است زیرا کہ موجود در خارج برطبق حضرت العلم حقائق جزئیہ ممکنات است، و چون شیون وجود در حقائق ممکنات در موطن خارج داخل شد،

---

[1] فی ن حقیر۔

در حضرت العلم نیز داخل باشد، لما مر من تطابیق الموطنین فی کلامہ، و این بعینہ مذہب شیخ اکبرؒ است کہ حقائق افراد عالم شیون حضرت وجود اند، چہ در علم چہ در خارج، و فرق درمیان مذہبین ہیچ وجہ نماند، اِلّا آنکہ این شیون وجود بہ بعض مفہومات عدمیہ مشترک اند، و ہیچ تصریحے از شیخ اکبرؒ مخالف این یافتہ نمی شود، و نیز لازم آید کہ حقائق ممکنات خاصہ جزئیہ ظلال صفات ثمانیہ باشند بلکہ عبارت باشند از شیون وجود مقیدہ بنسبت عدمیہ، اینجا غور باید کرد کہ این تقریر از مذہب حضرت شیخ مجددؒ چہ قدر دور افتادہ است، وجہ رابع آنکہ از کلام صاحب رسالہ متبادر می شود کہ حقائق ممکنات عبارت اند از اعدام کہ مجالی و مرایائے عکوس اسماء و صفات واقع شدہ اند پس ہر حقیقتے از ان حقائق مجلی و مرآۃ یک صفتے است از صفات واجبی جل شانہ، چنانچہ در تقریر توزیع و تقسیم بآن تصریح نمودہ، و این ہمہ مناقض تحقیق خودش ہست، کہ در جواب سوال ثانی مذکور خواہد کرد کہ جمیع ممکنات ظلال جمیع صفات اند کہ ظہور بعض صفات در بعض ممکنات مفقود شود، پس توزیع و تقسیمے کہ اختراع کردہ است معنی ندارد، و ہمچنین درین کلام آنچہ مشعر بآن مطلب است سراسر مختل،

قولہ پس نزدیک حضرت ایشانؒ امر مشترک در تمام کائنات، و حقیقۃ الحقائق اینہا ہمان مخلوطہائے ثمانیہ اند، اما بر سبیل توزیع و تقسیم، باین طریق کہ در طائفہ از اجزائے عالم مثلاً مشترک مخلوطے است کہ ممتزج شدہ است، از ظل صفۃ علم و عدمے کہ مقابل او است، وقس علیٰ ہذا، و امور غیر مشترکہ کہ در آنہا ہست و مختصہ ہر یک از ینہا ہمان پرتوہائے خاصہ حضرت وجود است مقید بشیون مختلفہ کہ مقتضی ہست آثار و احکام خاصہ ہر یک را۔

اقول خاصہ توزیع و تقسیم نیست بلکہ حقیقۃ الحقائق ممکنات نزد حضرت ایشان ظل صفۃ واجب و عدم مقابل اوست، لیکن چون صفت واجب بتقسیم ادنیٰ منقسم می شود بسوئے اقسام ثمانیہ و ہر قسمے را ظلے ہست، و ہمچنین اعدام نیز بحکم مقابلہ منقسم اند باین اقسام، در کلام ایشاں لفظ ظلال و اعدام بصیغہ جمع مستعمل گشتہ، ہذا،

(تحقیق مقام) و تحقیق این مقام آنست کہ اینجا اشکالے ہست زیرا کہ حقائق ممکنات بالاتفاق بین الوجودیہ والشہودیہ صور علمیہ حضرت حق است، اما چون آن صور علمیہ نزدیک وجودیہ صور شیون و کمالات ذات است، پس تکثر و تعدد در ممکنات واقع است، بر طور ایشان ہیچ باکے ندارد،

ونزدیک حضرت شیخ مجددؒ حقائق ممکنات اعدام وظلال صفات است، وصفات ہشت است، پس اعدام مقابلہ آنہا نیز ہشت باشند، ولازم آید کہ در عالم ہمگی وتمامی ہشت حقیقت باشد وبس، وصاحب رسالہ متصدی جواب این اشکال باین وجہ گشتہ است کہ ممتزجات ثمانیہ حقائق کلیہ مشترکہ اند، واین کثرت واقع در عالم بسبب کثرۃ شیون وجود است، پس ممتزجات ثمانیہ بمنزلہ اجناس عالیہ باشند وشیون وجود بجائے فصول وتشخصات،

توضیح این اجمال آنکہ صاحب رسالہ اعدام ثمانیہ را بجائے ہشت ہیولی قرار دادہ وظلال ثمانیہ بجائے صور نوعیہ مختلفہ نہادہ کہ ہر صورتے در ہیولی علیحدہ حلول کردہ است، ووجود را بمنزلہ صورۃ جسمیہ مقرر کردہ کہ طبیعۃ ست واحدہ نوعیہ وساری است در ہیولیات مختلفہ وشیون وجود را مثل افراد صورۃ جسمیہ فہمیدہ اینقدر فرق است کہ نزدیک حکما مقوم ہیولی افراد صورۃ جسمیہ اند، ومقوم اعدام در حقائق ممکنات ظلال صفات اند، کہ بجائے صور نوعیہ اند، ہذا تنقیح کلامہ بما لا مزید علیہ،

لیکن این جواب سراسر فاسد است زیرا کہ شیون وجود را در ماہیات نزدیک حضرت مجددؒ ہیچ وجہ مدخل نیست، وامور غیر مشترکہ کہ در حقائق ممکنات یافتہ می شوند پس در مرتبہ اشتراک واختصاص غیر از ظل صفات واجبی واعدام مقابلہ آنہا ہیچ چیز نیست چنانچہ در مکتوب ششم از جلد ثالث می فرمایند آزین تحقیق معلوم گشت کہ حقائق اشیاء اعدام اند کہ کمالات مرتبہ وجود تعالت وتقدست در آنہا منعکس گشتہ است، وآنہا بایجاد خداوندی جل سلطانہ تحقق وثبوت وہمی پیدا کردہ اند، ودر مرتبہ حس ووہم استقرار واستمرار حاصل نمودہ گویا ذوات اشیاء آن اعدام اند، وانعکاس کمالات در آنہا در رنگ دست وپائے آن اعدام اند، وقوی وجوارح آنہا انتہی۔

وقال قبل ذالک، بیانش آنست کہ حضرت حق تعالی چون خواست کہ کمالات ذاتی وصفاتی واسمائی خود را ظاہر سازد ودر مجالی ومرایاء اشیاء جلوہ دہد ہر کمالے را در مراتب عدم نقیض آن کمال کہ مقابل اوست وباضافتے از سائر اعدام متمیز ست از برائے مرآتیۃ آن کمال تعین فرمودہ چہ مرآۃ شئی مقابل اوست، وسبب ظہور آن شئی، وبضدہا تتبین الاشیاء، وآن اعدام را کہ قابل مرآتیۃ آن کمالات را در آنہا منعکس ساخت، وباین انعکاس آن اعدام را در آن مرتبہ حی وعالم وقادر ومرید وسمیع وبصیر ومتکلم گردانید، لیکن محسوس گشتہ است کہ اول در عدم

تصرفی می فرمایند بے آنکہ در وے چیزے دیگر مخلوط سازند، و آنرا بآن تصرف ملایم و نرم می سازند بعد ازان آنجا کمال می نمایند، در رنگ آنکہ اول موم را نرم و ملایم سازند بعد ازان از و صور و اشکال پیدا آرند، و در مکتوب ہفتاد و پنجم ازان جلد میفرمایند و آن عدمے بودہ است کہ اصل ہر ممکن است کہ بواسطہ انعکاس صفات کاملہ حضرت وجوب تعالت و تقدست در روے امتیازے و تشخصے پیدا گشتہ بود، و باین آئینہ داری از اعدام دیگر جدا گشتہ، و چون این ظلال منعکسہ باصول خود ملحق گشت مابہ الامتیاز درین اعدام نماند، و این عدم خاص نیز بعدم مطلق ملحق شد، این زمان از عارف نامے ماند و نہ نشانے نہ اسمے و نہ رسمے لایبقی ولایذر، وجود و توابع وجود چنانکہ از وے وداع گرفتہ رفت، عدم نیز از وے جدا شدہ باصل خود لاحق شد انتہی۔

بالجملہ ظل وجود و شیون او را دخل در وجود ماہیات ست، نہ در نفس ماہیات

سوال اگر گوئی کہ فساد جواب صاحب سالہ واضح شد، پس جواب محقق از جانب حضرت شیخ مجدد کہ در رفع این اشکال نماید چیست،

جواب گوئیم حل این اشکال بنابر آنچہ از کلام حضرت ایشان در مکتوبات فہمیدہ می شود آنست کہ نزدیک حضرت ایشان ہر صفت را اعتبارات بسیار است من الاجمال والتفصیل والبرزخ بینہما وغیر ذالک، وہمچنین ہر صفت را جزئیاتے است مندرجہ تحتہا، وہمچنین ہر صفت را کمالاتے ست متکثرۃ غیر متناہیہ کہ گویا آنہا ظلال ذاتیہ اند در مرایائے صفات پس عدمے کہ مقابل آن صفت است در مرتبہ اعتبارات کمالات و صفات خود باعتبارات و صفات جزئیہ و کمالات وصفیہ نیز مقابلہ دارد، و در وقت انعکاس ظل صفت در مقابل آن صفت کہ عدم است اعتبارات و کمالات و صفات جزئیہ نیز در مقابلات خود کہ اعتبارات و کمالات و صفات عدم اند منعکس میگردانند، و تحت ہر صفت، کثرۃ غیر متناہی پدید می آید، و در مراتب جزئیات تضاعف ظلیہ واقع می شود، و شواہد ہذا المعنی فی مکاتیبہ اکثر من ان تحصی، قال فی المکتوب الرابع والثلثین بعد المائتین من الجلد الاول، و چون آن عدم در مرتبہ اجمال عین ہر شر و فساد بود، در علم اللہ سبحانہ ہر شرے از شرے دیگر جدا گشتہ بود، و ہر فسادے از فسادے دیگر امتیاز داشتہ چنانکہ در جانب وجود در مرتبہ اجمال حضرت وجود عین ہر خیر و کمال بودہ، و در مرتبہ تفصیل علمی ہر کمالے ازین

دیگر امتیاز یافته، و ہر خیرے از خیرے دیگر جدا گشتہ، پس ہر کمالے ازین کمالات وجودیہ، و ہر نقصے ازین نقائص عدمیہ کہ مقابل اوست، در خانہ علم منعکس گشتہ است، و صور علمیہ بایک دیگر مزجے پیدا کردہ است، وآن عدمات کہ عبارت از شرور و نقائص اند، با آن کمالات منعکسہ کہ در مرتبہ حضرت علم تفصیل علمی یافتہ اند، ماہیات ممکنات اند،

وقال فی المکتوب الحادی والخمسین بعد المأتین منہ، و مبادی تعینات خلفاء اربعہ صفۃ العلم است علی اختلاف الجہات اجمالاً و تفصیلاً، وآن صفت باعتبار اجمال رب محمد است، و باعتبار تفصیل رب خلیل و باعتبار برزخیت اجمال و تفصیل رب نوح است، چنانکہ رب حضرت موسی صفۃ الکلام است، و رب حضرت عیسی صفۃ القدرۃ است، و رب حضرت آدم صفۃ التکوین،

وقال فی المکتوب الثانی والخمسین بعد المأتین، مبدأ تعین حضرت نوح و حضرت ابراہیم صلوٰۃ اللہ وسلامہ علی نبینا وعلیہما، صفۃ العلم است، چنانکہ مبدأ تعین محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام نیز ہمان صفت است تفاوت بجہات و اعتبارات است، چہ آن صفت را وجہے بعالم است، و وجہے دیگر بمعلوم و جداولی بوحدۃ ملایم است و وجہ ثانیہ بکثرت، وآن صفت را نیز اجمال است و تفصیل ہریک از اعتبار مبدأ تعین بزرگی شدہ است،

وقال فی المکتوب الستین بعد المأتین، مثلاً علم صفتے است حقیقی کہ جزئیات دارد، و تفصیل این جزئیات ظلال آن صفت است کہ باجمال مناسبت دارد، و ہر جزئی آن صفت حقیقت شخصی است از اشخاص غیر انبیاء کرام و ملائکہ عظام علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات، و مبادی تعینات انبیاء و ملائکہ اصول این ظلال است، یعنی کلیات این جزئیات مفصلہ، مثلاً صفۃ العلم و صفۃ القدرۃ و صفۃ الارادہ وغیرہا بسارے از اشخاص در یک صفت کہ مبدأ تعین است شرکت دارند، و باعتبارات مختلفہ مثلاً مبدأ تعین ختم الرسل شان علم است و ہمان صفۃ العلم باعتبارے مبدأ تعین حضرت ابراہیم ست علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام، و نیز اس صفت باعتبارے مبدأ تعین حضرت نوح است علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام و تعیین این اعتبارات در مکتوب خواجہ محمد اشرف ذکر یافتہ است

وقال فی المکتوب الرابع والتسعین بعد المأتین منہ، و چون ہر صفت باعتبار تعلقات متعددہ جزئیات دارد مثل تکوین کہ آن را باعتبار تعلقات شتی تخلیق و ترزیق و احیاء و امانت جزئیات پیدا شدہ است، واین جزئیات نیز در رنگ کلیات خود مبادی تعینات خلائق اند، انتہی،

قوله وشرارۃ ونقصان اشیاء راجع بآن اعدام است، وناشی است ازانہا کہ بمنزلہ مواد حقائق مخلوط اند، وخیریت وکمال آنہا راجع بعکوس وظلال صفات، ووجود واجبی است جل شانہا، وبالاخرۃ راجع باوست سبحانہ وتعالیٰ، وہمہ پیدا ازوست،

اقول جمہور محققین علی الخصوص صوفیہ سواء کانوا وجودیۃ اوشہودیۃ متفق اند برآنکہ وجود خیر محض است ومنبع جمیع کمالات وعدم شر محض ومعدن جمیع نقصانات، قال المحقق الجامیؒ فی اللوائح، حکما درآنکہ وجود خیر محض است، دعوی ضرورۃ کردہ اند، وازبرائے توضیح مثالے چند آوردہ اند الی آخر ما نقلناہ سابقاً ثم انشأ رباعیۃً فی ھذا المعنی، بیت ؎

ہرجاکہ وجود کردہ سیراست ایدل میدان بہ یقین کہ محض خیراست ایدل
ہر شرز عدم بود عدم غیر وجود پس شر ہمہ مقتضائے غیراست ایدل انتہی

وقال الشیخ الاکبرؒ فی اواخر معرفۃ اھل الاختصاص من الفتوحات قبیل الباب الاول فی معرفۃ الروح، ان العدم ھو الشر المحض لم یعقل بعض الناس حقیقۃ ھذا الکلام لغموضہ وھو قول المحققین من العلماء والمتقدمین والمتاخرین، لکن اطلقوا ھذہ اللفظۃ ولم یوضحوا معناھا، وقد قال لنا بعض سفراء الحق فی منازل فی الظلمۃ والنور ان الخیر فی الوجود والشر فی العدم، فی کلام طویل علمنا ان الحق تعالیٰ لہ اطلاق الوجود من غیر تقیید فھو الخیر المحض الذی لاشر فیہ فقابلہ اطلاق العدم الذی ھو الشر المحض الذی لاخیر فیہ، فھذا ھو معنی قولھم ان العدم ھو الشر المحض انتھی۔

اما اینجا سخنے باقی است وآن آنست کہ دخول شرارۃ در نفس حقائق بآن معنی کہ مقتضائے ذاتی آنہا باشد درمیان شان مختلف فیہ است وبحسب این اختلاف انظار شان است درحقائق ممکنات پس ہرکہ منظور او درحقائق ممکنات ظلال صفات واجبی آمد گفت خیریت ماہیات ممکنات راحقیقی وذاتی است، وشرارۃ عارضی واضافی، وہرکہ منظور او ازانہا اعدام متقابلہ صفات آمد شرارۃ را اصلی دانست، وخیریت را عارض، وہرکہ بممتزجات نظر افگند می باید کہ ہر دورا ذاتی گوید، لیکن چون مقتضی خیریت درآنہا ظلے است، وظل ہرچہ دارد مستعار از اصل است لاجرم خیریت را نسبت بواجب کرد، ودرممکن عاریت دانست،

تتمیم بعون اللہ و توفیقہ درین باب از تطبیق فارغ شدیم
تحقیق عدم الحال میخواہیم کہ تحقیق این عدم نماتیم کہ شیخین بر دخول آن در حقائق ممکنہ متفق اند
باید دانست کہ ما چنانچہ از افراد انواع و از انواع اجناس را انتزاع میکنیم و ہمچنین فصول و صور(۱)
و این انتزاع نظر بنفس ماہیت می باشد، و منتزع بہذا الانتزاع داخل در جوہر حقیقت، تا آنکہ این
سلسلہ بمقولات عشر منتہی میگردد، ہمچنین از مقولات تسعہ عرضیہ مفہوم عرض را، و از جوہر و عرض معنی
دیگر را انتزاع میکنیم و آن معنی بطلان حقیقت و قابلیت محض است، و تاخیر ذاتی در زیادۃ وجود و احتیاج
در موجودیت بمعنی ثبوت الواسطہ فی العروض از لوازم و مقتضیات اوہست، و این بطلان حقیقت
نہ آن بطلان حقیقت است کہ نفی صرف باشد کہ شان ممتنعات است، بلکہ آن بطلان حقیقی است
واقعی گویا مشابہت دارد بصورۃ عدم در ذہن چہ آن عدم است و نفی بحت نیست، و ہمین است
قسم واجب کہ آن قسم را ممکن گویند و ہمین امر است امتیاز جوہر از واجب و آنرا احکام ہرچند جنس
و ذاتی نمیخوانند اما او را در حد جوہر اخذ کردہ اند آنجا کہ گفتہ اند "ماھیۃ اذا وجدت فی الخارج
کانت لا فی موضوع" و چون وجوب عند التحقیق عین وجود است، این بطلان کہ آنرا بامکان تعبیر
کنند نیز عین عدم ست، و علی ہذا القیاس، چون وجود فعلیت محض است، این معنی بحکم مقابلہ
قابلیت محض باشد، و لہذا قابلیت کمالات وجود و مراتب آن پیدا کردہ، و این عدم را شیخ کبیر
بخلا تعبیر کردہ حیث قال فی مفتاح الغیب ان الاسم الرحمن باعتبار انبساط نورہ فی الخلاء
علی الممکنات المعلومۃ و ظہورہا بہ و تعینہ و تعددہ بحسبہا مع وحدۃ فی نفسہ یسمی عند
اہل التحقیق نفساً، پس این عدم فی حد ذاتہ وحدتے دارد ملازم کثرت و طبیعتے دارد مقتضی
معلولیت، و او راست تاخیر ذاتی و احتیاج در موجودیت بسوئے غیر و ہلاک فی نفسہ بمعنی عدم
الاتصاف بالوجود الحقیقی، و چون کمالات اولیۃ وجود کہ صفات ثمانیہ است ثابت شد، لاجرم ہر
کمالے را در آنجا مقابلے باشد چنانچہ صفات ثمانیہ لوازم وجود و شیون اولیہ اویند ہمچنین این
اعدام مقابلہ کمالات و شیون اولیہ عدم باشند و لوازم وے و متمیز باشند بسبب مقابلہ کمالات وجود
بالجملہ حقیقت ہمہ ممکنات عدم است و آن عدم بتقسیم اولی بہ ہشت قسم منقسم میگردد(۲) در(۳) خصوصیات

(۱) فی ن وصول صدو۔ ولعل الصحیح "فصول وصور" واللہ اعلم سواتی (۲) مقسم۔ (۳) و فی ن واین۔

کہ در عرصہ کائنات[1] است، چون تقیدات کمالات وجود است بعدم، زیرا کہ عدم در نفس خود با ماہیات متمیزہ کہ مقتضی احکام و آثار باشند متحصل نیست، لاجرم ماہیات ظلال کمالات وجود اند، واللہ اعلم وضع آخر وضع بہذا الاساس۔ باید دانست کہ طبیعت امکانی وحدتے دارد کہ منبع کثرت و منشا تعدد است، پس آحاد آن کثرت را امتیاز از مشارکات خود نیست الا بقیود و خصوصیات، و ہر قید و خصوصیة را عدمے است لازم کہ آن سلب مشارکات است، وقد اشار الیٰ ذالك اہل المعقول فی بعض کلماتہم[2] "ان لکل ماہیۃ لازما واقلہ انہا لیست غیرہا" آرے این عدم لازم چون مشترک الحکم ست بمنزلۂ ہیولیٰ باشد، و آن خصوصیت چون ظاہر الحکم است بمنزلۂ صورۃ باشد، بخلاف مافوق طبیعۃ الامکان فان ہناك وحدۃ حقۃ لا تسع بمقابلہ محالۃ، وقد اسلفنا بعض تحقیقہ فلیتذکر۔

قولہ وقولہ تعالیٰ شانہ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ بر آن شاہد۔

اقول قولہ تعالیٰ شانہ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مر رجوع جمیع اشیا بسوئے حضرت حق شاہد است۔ وقد سلف منا[3] وجہ التطبیق۔

فائدہ باید دانست کہ حقیقت جزئیت استیفاء جمیع کمالات مقتضیات طبیعۃ است، یا اکثر آنہا و شر بہ عدم استیفاء مذکور است، و چون در طبائع ممکنات نظر کردہ شود ظاہر گردد کہ شان صور آنہا اقتضائے کمالات است، و صور ظلال حضرت حق اند پس خیریت از الجہت باشد، و تخلف بعض کمالات نیست الا بہ سبب ضعف اقتضا، یا عدم اقتضا، و ضعف اقتضا نیست مگر بمزج امکان کہ معبر است بعدم، چہ نزدیک وجوب و تاکد اقتضا تخلف مقتضا صورۃ نہ بندد، پس شر بہ از جہت عدم باشد۔

قولہ پس نزد ایشان موجود حقیقی بوجود اصلی در خارج حقیقی از یکے بیش نیست۔

اقول ہذا غلط صریح نزد ایشان موجود حقیقی بوجود اصلی در خارج حقیقی نہ چیز[3] است یک ذات، و ہشت صفت، آرے حضرت ایشان غیر حق را در بعض عبارات خود موجود نگفتہ اند لیکن این بنا بر آنست کہ صفات را غیر نمیدانند، صاحب رسالہ این اصطلاح را فراموش کردہ، و نیز فراموش کردہ کہ حضرت ایشان جا ہائے بسیار وجود زائد حقیقی ثابت کردہ اند۔

---

(۱) در نسخہ کلیات۔ (۲) فی ن کلام (۳) او منہا۔ (۳) فی ن جز متمیز

قولہ و ہرگز کسے را دران وجود شرکت نہ ، و بنوعے وبرا در واقع باکسے عینیت و اتحاد نہ ،

اقول نزد حضرت ایشاں بعض انواع اتحاد وعینیت ثابت است وبعض انواع عینیہ و اتحاد منفی کما ستعلم انشاء اللہ تعالیٰ ۔

قولہ وجود کائنات چہ درخارج وچہ در علم در رنگ سائر صفات آنہا پر توے است از حضرت وجود و کمالات تابعہ وے سبحانہ مثلاً علم کائنات پر توے از علم وے تعالیٰ و تقدس وظلے است کہ منعکس گشتہ است در جہل کہ مقابل اوست، و قدرت کائنات نیز ظلے است از قدرت وے سبحانہ کہ منعکس گشتہ است در عجز کہ مقابل اوست و علی ہذا القیاس وجود کائنات نیز ظلے است از حضرت وجود وے کہ در مرآۃ عدم کہ مقابل اوست منعکس گشتہ، بیت ؎

نیاوردم از خانہ چیزے نخست تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

اقول سبحانک ہذا بہتان عظیم، ہیچ کلامے از حضرت شیخ مجدد دلالت ندارد برآنکہ وجود کائنات در علم پر توے ست از حضرت وجود بلکہ این مقدمہ خلاف مذہب ایشان است زیراکہ وجود را نزد حضرت ایشان در مرتبہ ذات وصفات گنجائش نیست، پس ذات وصفات موجود بخود میدانند نہ بوجود عیناً کان او زائداً، ظل وجود راچہ حرف گنجائش باشد، واین کلام از صاحب رسالہ اعدل شاہد است برآنکہ این عزیز را با مذہب حضرت شیخ مجدد مساسے و برآن وقوفے نیست، این صور علمیہ نزد ایشان در رنگ صفت علم موجود بخود اند چنانچہ در مکتوب صد وچہارم از جلد ثالث می فرمایند، تحقیق آنست کہ این صور علمیہ در مرتبہ وجوب کائن اند کہ محل ومکان را آنجا گنجائش نیست و غیر از قیام آنجا متصور نہ، صفات حقیقیہ واجب الوجود تعالیٰ کہ بحضرت ذات اقدس قیام دارند ہیچ حالیت ومحلیت آنجا کائن نیست، وثبوت ذہنی وخارجی کہ گفتہ اند در مرتبہ امکان تقسیم یافتہ است، زیراکہ در آنحضرت نہ خارج را گنجائش است و نہ علم را، وہرگاہ وجود را در آنحضرت جل سلطانہ گنجائش نباشد، وجود خارجی و ذہنی راکہ اقسام اوبند آنجا چہ مجال بود، وظرفیت علم وخارج آنجا مروجود راچہ گنجائش باشد، پس این صور علمیہ ثابت باشند وقائم بصفت علم بوند، وہیچ ثبوت علمی وخارجی دربنجا متحقق نشود بلکہ وجود علمی وخارجی عارض شان بود، کہ از صفات امکان وسمات حدوث است، فان کل ممکن حادث عندہم و در مرتبہ وجوب وجود ہرچند وجوب ثابت گشتہ است اما ظرفیت خارج وعلم برآن وجود پیدا نشدہ کہ ظرفیت ومظروفیت را آنجا مجال نیست، الیٰ آخر ما قال، ومن اراد تحقیق مذہبہ فی ہذا الباب فلیطالع من اول ہذا المکتوب الیٰ قولہ بدانکہ این مرتبہ را الخ ۔

قوله لیکن نزد حضرت ایشان ظل شیٔ در حقیقت عین آن شیٔ نیست بلکہ محض شبح و مثال اوست کما صرح بہ فی مکاتیبہ الشریفۃ۔

اقول این مقدمہ از اصول خلافیات شیخین است کہ فروع کثیرہ بر آن متفرع می شود و بابعون اللہ و توفیقہ چون این اختلاف را برہم زنیم اکثر اختلافات را راجع بانطباق کردہ باشیم۔ منتظر آن باید بود لعل اللہ یحدث بعد ذالک امرا،

قوله و نزد صوفیہ وجودیہ ہم اگرچہ موجود حقیقی بیش از یکے نیست لیکن آنرا مختص بوے سجانہ ندارند، بلکہ ہمان وجود ہمہ کائنات را نیز موجود می انگارند۔

اقول ہذا افترار علی الوجودیۃ زیرا کہ اگر مراد ازین کلام آنست کہ وجود کائنات ہر چند وجود وہمی است اما چون ظل وجود حقیقی است، لاجرم راجع باوست و معنی وجود کائنات بوے آنست کہ کائنات نقیض او کہ ظل و تنزل اوست متحقق اند، و ظل در مرتبہ نفس خود مستقل بوجود نیست، پس در حقیقت قیوم جمیع موجودات ممکنہ ہمان وجود اصل مطلق است پس این مخالف معنی راتے حضرت مجددؒ نیست، و اگر مراد آنست کہ ماہیات امکانیہ موجودات خارجیہ حقیقیہ مستقلاند و وجود ایشان عین مرتبہ ذات بحت است فہذہ فریۃ علی الوجودیۃ ما فیہا مریۃ، و آما آنکہ آن فیض کہ ظل مفیض است اما عین ذات اوست یا غیر او پس از تحقیق مبحث ظل و اصل منحل شود، و کسیکہ ذات را باعتبار انتساب و انبساط کہ مرتبہ فیض است اعتباری قرار دادہ و باعتبار نفس وجود خود حقیقی گفتہ مثل مولوی جامیؒ در اشعۃ اللمعات و نقد النصوص۔ و شیخ کبیرؒ در مفتاح الغیب، پس ظاہر آنست کہ محمول بر بیان جہت عینیت است، و علی التنزل باز ہم درین معنی مقام مضر نیست، بالجملہ در بیان وجودیہ و شہودیہ در وجود کائنات اختلاف نیست کما مر مرارا۔

قوله و عالم را ایشان نیز اگرچہ ظلال و عکوس ذات و صفات وے سجانہ میدانند اما ظل را با ذی ظل متحد می شمارند کما صرحوا بہ فی کتبہم۔

اقول این اتحاد منافی مغایرت حقیقیہ نیست اعنی المغایرت بحسب الحقیقۃ۔ قال الشیخ الاکبرؒ فی الباب لتسعین و مائتین من الفتوحات، من اعظم دلیل علی نفی الحلول والاتحاد الذی

یتوھم بعضھم ان تعلم ان القمر لیس فیہ من نور الشمس شئ وان الشمس ما انقلب الیہ بذاتھا وانما کان القمر تجلی بھا فکذالک العبد لیس فیہ من خالقہ شئ ولاحل فیہ انتھی

وقال فی الباب الخامس والمائتین من الفتوحات، فھو عین کل شئ فی الظھور، وما ھو عین الاشیاء سبحانہ وتعالیٰ بل ھو ھو والاشیاء اشیاء انتھی۔

ومما یفید فی ھذا المقام ان الاتحاد لایتصور الا بین موجودین، ھھنا احد الامرین ھو الوجود الحق المتاکد،

وثانیھما المھیات التی لھا نسبۃ مجھولۃ الکیفیۃ الیہ بھا یترتب علیھا الاحکام والاثار فاین الاتحاد، قال فی اللمعات، بدانکہ میان آئینہ وصورت بہیچ وجہ نہ اتحاد ممکن ونہ حلول ؎

گوید آنکس درین مقام فضول کہ تجلی نداند او ز حلول انتھی

قال المحقق العطارؒ ؎ اینجا حلول کفر بود اتحاد ہم کین وحدتیست لیک بتکرار آمدہ

بالجملہ اینجا ظھوراست غیر حلول واتحاد است، مثلاً جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام بصورت دحیہ کلبی رضؓ ظاہر می شد، واین ظھور منافی مغایرت حقیقی حقیقت ملکیۃ باصورت بشریۃ نبود،

قولہ پس فرق در ہر دو مذہب حمل ظل بر اصل وعدم حمل آن باشد فھذا نزاع حقیقی لایتصور التطبیق بین مذھبین۔

اقول این فرق در بادی نظر است وکسانے راکہ تدقیق نظر درین مسائل میسر نمی شود، در گرداب این فرق گرفتار شدہ اند، ودست وپا گم کردہ اند، واین ضعیف بعون اللہ وتوفیقہ درین مبحث کنہ امر ودخلۃ السر واضح می سازد "لِیَھْلِکَ مَنْ ھَلَکَ عَنْ بَیِّنَۃٍ وَیَحْیٰی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَۃٍ" پنبہ غفلت از گوش استماع برآوردہ متوجہ باید شد،

(فرق درمیان ظاہر ومظھر) باید دانست کہ مشھور از مذہب شیخینؒ ومتبادر از کلام حضرت شیخ مجددؒ آنست کہ صوفیہ وجودیہ ظل را با اصل وظاہر را با مظھر علی الاطلاق متحد می شمارند، وشھودیہ علی الاطلاق مباین وغیر متحد، اما آنچہ بعد تحقیق مذہبین وتتبع مواضع استعمال کلمتین واضح می شود، آنست کہ در انکار سالبہ کلیہ واثبات موجبہ جزئیہ ہر دو فریق متفق اند،

امّا وجود یہ پس عارف جامیؒ در اوائل اشعۃ اللمعات می فرمایند: ہر مظہر کہ ہست مغایر است مر آن چیزے را کہ در روے ظاہر است و ظاہر بصورت و شبح خود در آن مظہر است نہ بذات خود ہمچنان کہ از آئینہ و از آب و آنچہ در ایشان می نمایند الخ این معنی ظاہر است، مگر مظاہر حقائق مطلقہ چون مظاہر الٰہیہ کہ در آنجا ظاہر و مظہر با یک دیگر متحد اند، و فرق میان ایشان با طلاق و تقید ہست مثلاً حقیقت مطلقہ انسانیہ باعتبار اطلاق ظاہر است و باعتبار تقید بمشخصات مظہر۔ و شک نیست کہ آن حقیقت مطلقہ بتعین عین افراد موجود است کہ مظاہر وے اند پس اینجا مظہر غیر ظاہر نباشد و ظاہر بذاتہ در مظہر ظاہر باشد نہ بصورت و شبح، انتہی۔

وقال الشیخ الاکبرؒ فی الباب الثانی والتسعین بعد المائتین من الفتوحات، وکما نعلم عقلاً ان القمر فی نفسہ لیس من نور الشمس فیہ شیئ وان الشمس ما انتقلت الیہ بذاتہا وانما کان لہ امر مجلی کذلک العبد لیس فیہ من خالقہ شیئ ولا حل فیہ وانما ہو مجلی لہ خاصۃ ومظہر لہ،

وقال فی الباب الثامن والخمسین وخمسمائۃ فی حضرۃ(۱) البدیع وہذا یدلک علی ان العالم ما ہو عین الحق وانما ہو ما ظہر فی الوجود الحق اذ لو کان عین الحق ما صح کونہ بدیعاً، کما یحدث صورۃ المرئی فی المرأۃ الی آخر ما نقلناہ سابقاً۔

وقال الشعرانیؒ فی الیواقیت من اعتقد ان حقیقتہ تعالیٰ مخالفۃ لسائر الحقائق لم یتوقف فی اضافتہ صفۃ من الصفات التی اضافہا الحق سبحانہ الی نفسہ فکان نسبۃ الاستواء الی اللہ تعالیٰ کما یلیق بجلالہ من غیر تکییف ولا تشبیہ اذ التشبیہ لا یصح فی جانب الحق الخ وقد عقد ہو باباً فی بیان وجوب اعتقاد ان حقیقتہ تعالیٰ مخالفۃ لحقائق الممکنات۔

ونیز شیخ قدس سرہ در مواضع شتی از فصوص تصریح نمودہ است کہ عالم ظل حق است و ظلیت کہ ظہور شئ است در مرتبہ ثانیہ دو گانگی می خواہد لان الاثنین متغایران،

ونیز قدس سرہ عالم را اعراض مجتمعہ در عین واحد در فصوص فرمودہ است، کہ دور از توہم مجانست و اتحاد است، وقال الشیخ عبد الکریم الجیلی قدس سرہ فی کتاب لوامع البرق فی بیان المعیۃ الذاتیۃ انہ سبحانہ مع خلقہ بذاتہ لان ذاتہ لیست کسائر الذوات

(۱) فی ن حقیقۃ

حتی یکون معیتہ کمعیتہ الاشیاء فکما ان ذاتہ لیست کالذوات کذالک معیتہ لیس کالمعیات، فلا یتعقل اتصال ولا انفصال، ولا اتحاد ولا امتزاج ولا حلول ولا قرب مکانی ولا بعد بل ھو ھو، کما ھو مع خلقہ سبحانہ انتھی۔

واما شہودیہ پس از شواہد این دعوی برطور شان این است کہ حضرت شیخ مجددؒ می فرمایند کہ عالم در مرتبہ وہم موجود است کہ ظل خارج است، واگر موجود وہمی را موجود خارجی گویند گنجائش دارد وہمچنین اگر عرصہ وہم را عرصہ خارج گویند نیز گنجائش دارد، کما سبق نقلہ من مکاتیبہ۔

وبالجملہ فقد صرح بان ظل الموجود الخارجی موجود خارجی، وظل الخارج خارج، وھذا اثبات الموجبۃ الجزئیۃ، وہیچ عاقل را محل انکار نیست کہ ظل علم علم است وظل قدرت، قدرت وکائنات ظل صور علمیہ حضرت حق، پس آنچہ در علم زید ست، در خارج نیز زید است، وآنچہ در علم او سبحانہ عدم است در خارج نیز عدم است، وہمچنین خلق واحیاء ونرزیق کہ ظلال صفت تکوین اند تکوینیات مخصوصہ اند، وہمین اتحاد مراد صوفیہ وجودیہ است، نہ اتحاد من جمیع الوجوہ کہ رافع اثنینیۃ است بالکلیہ، پس ظل ظل نماند واصل اصل نباشد؛

بالجملہ برطریق ہر دو فریق ظل بالکلیۃ مغایر اصل نمی تواند شد، ونہ اصل عین ظل وظل عین اصل، این است بیان اتحاد ومغائرۃ۔،

اما حمل ظل بر اصل، پس علی الاطلاق آن نیز نزدیک حضرت مجددؒ محال ست، صفات واجب نزد حضرت ایشان ہم ظلال ذات اند، وہم محمول بر ذات، واسماء جزئیہ صفات ثمانیہ نزد ایشان باہم اتحاد حملی دارند، واین مقدمہ بعد تتبع مواد واستعمال ظہور وظلیت در ظہور کالشمس فی رابعۃ النہار۔ ؎ ولیس یصح فی الافہام شئی اذا احتاج النہار الی دلیل

اما نمی بینی کہ وجودیہ افراد را ظلال طبائع می نامند، واز ہیچ عاقلے نمی آید کہ حمل طبیعت را مطلقا بر افراد خود انکار کند، وہمچنین مفہومات کلیہ ظلال افراد اند کما مر التصریح بہ من صاحب الرسالۃ فی المسئلۃ الاولی، ومنع حمل آنہا بر افراد خود ہیچ عاقل را ممکن نیست، پس معلوم شد کہ فریقین بر حمل ظل بر اصل در بعض مواد متفق اند، وبر عدم حمل در بعض مواد نیز متفق، چون این قدر دانستہ شد، الحال وجہ اتحاد وحمل را واضح ومنقح سازیم،

(توجیہ اتحاد و حمل)

بایدد انست کہ ہر گاہ بین الشیئین نسبتے و علاقہ متحقق شود کہ بسبب آن علاقہ و آن نسبت یکے را مثال آن دیگر، و شبہ آن، و حکایت آن، و ظہور آن، و ظل آن گفتن روا باشد، پس درآنجا لابد است از دو وجہ، وجہ امتیاز، و وجہ اتحاد، اما وجہ اتحاد پس از انجہت کہ اگر شئی واحد بعینہ در ہر دو طرف موجود نباشد لازم آید کہ اتحاد نباشد، ہذا خلف، و این شئی واحد را لازم است کہ اختلاف و تعدد بحسب تحقق او در اصل و ظل، و مشبہ، و مشبہ بہ، و ظاہر و مظہر، و حاکی و محکی عنہ، باعتبار زائد بر ذات باشد، و آن اعتبار مقارنۃ مابہ الامتیاز ست،

و اما وجہ امتیاز پس لازم است کہ عقل آنرا تحلیل کند بدو چیز، یکے ازان در مختص باصل و ظاہر باشد، و دیگر مختص بظل و مظہر، والاثنینیۃ کہ موجب اختلاف باصالت و ظلیت و ظاہریت و مظہریت است از میان برخیزد، و کار از اتحاد بوحدت کشد، و این امور لابد است در مطلق مشابہت و حکایت و ظہور، چون امور دیگر را بامور مذکورہ اعتبار کنیم انواع و اقسام بسیارے بروے کار می آید، مثلاً گاہے احد الطرفین را احتیاج می باشد بطرف ثانی کاحتیاج الطبائع فی وجودھا و تشخصھا الی الافراد، و گاہے نہ، کمشابہت زید الاسد فی الشجاعۃ، و ایضا گاہے وجہ اتحاد در طرفین بطریق اصالت متحقق می باشد، و وجہ امتیاز بطریق تبعیت، و گاہے در یک طرف، و آن یکطرف یا اصل است یا ظل، و گاہے در ہیچ یکے از طرفین وجہ اتحاد بطریق اصالت متحقق نمی شود بلکہ وجہ امتیاز اصل می باشد، و وجہ اتحاد تابع، باز اصالت و تبعیت احد الوجہین یا باعتبار قصد ست، یا باعتبار واقع، و علی الثانی احد الوجہین یا عین ذات است یا جزء ذات، یا عارض ذات بعروض انضمامی انتزاعی، و گاہے ہر دو وجہ اصل می باشد در ہر دو طرف، بالجملہ اینجا احتمالات کثیرۃ متصور می شود، لیکن در نسبتے کہ ازان بالاصالت و ظلیت تعبیر می کنند لابد است ازانکہ ظل را مع قطع النظر عن استناد الاصل باشد من حیث خصوصیتہا، پس اگر نظر کردہ شود بسوئے خصوصیت طرفین مطلقا حمل بر اصل جائز نباشد، و اگر نظر کردہ شود باعتبار وجہ اتحاد پس اینجا تفصیل ہست، حمل تجوزی مطلقا درینصورت جائز است، و حمل تحقیقی را تفصیلے ست دیگر، بیانش آنکہ در علاقہ ظلیت و اصالت دو طرف است اصل و ظل

پس در ظل اگرچہ وجہ امتیاز حقیقی باشد و داخل در آن اعتبار کردہ شود حمل جائز نباشد مثل حمل کائنات بر صفات واجب نزدیک حضرت مجدد زیراکہ وجہ امتیاز کہ عدم است نزد ایشان در حقائق کائنات داخل است، و اگر داخل اعتبار کردہ شود حقیقی نباشد بلکہ محض تسفل و تنزل بحسب المرتبہ باشد حمل جائز است مثل حمل صفات واجب بر ذات و حمل جزئیات صفات بر صفات، ولہذا شیخ اکبر چون نظر کنند بسوئے حقائق خاصہ عدمیہ ممکنات حمل را روا ندارند کما مر من قولہ ماھو عین الاشیاء الخ و چون نظر کنند بسوئے ظلال واجب کہ نزد ایشان شیون وجہ داند و اعدام را نسبت عدمیہ زائدہ اعتبار کنند گویند ھو عین ماظھر و عین مابطن وھو المسمی اباسعید، و اگر وجہ اتحاد در اصل حقیقی باشد و وجہ امتیاز اعتباری حمل جائز بود اگرچہ در ظل وجہ اتحاد در امتیاز ہر دو یا وجہ امتیاز فقط حقیقی باشد مثل حمل طبیعت نوعیہ بر افراد، و امور اعتباریہ کلیہ بر افراد حقیقت، مثل اربعہ بر چہار نفس اما اصل من حیث خصوصیت بہر حال از مرتبہ حمل معزول است، یقال زید انسان، والعناصر اربعہ، ولا یقال زید طبیعۃ الانسان، والعناصر مفھوم الاربعۃ و اگر اصل وجہ امتیاز حقیقی است حمل روا نبود فلا یقال بحسب الحقیقۃ لظل زید فی المرأۃ ھو زید و لظلہ فی الشمس ھو زید،

باید دانست کہ مراد از حقیقی و اعتباری بودن غالبیت و مغلوبیت است، و ظہور اثر و خفاء آن، پس لازم آید کہ حقیقت انسان مع قطع النظر عن الافراد اعتباری باشد، موجود نبود و ظاہر است کہ وجہ اتحاد درمیان زید و صورت او در مرآۃ لون و وضع است، و درمیان او و سایہ او در آفتاب وضع است فقط، و این وجہ در اصل غالب الحکم نیست، بلکہ غالب الحکم جوہریت اوست و باین اعتبار ظل نیست، ازینجا معلوم شد کہ ظل مطلقاً عین اصل است اما بجہتے کہ ظل است زیراکہ در سایہ زید در آفتاب توان گفت کہ این وضع عین آن وضع است ہرچند سایہ عین زید نباشد، چہ آن وضع بعینہ در ہر دو طرف موجود است، اگر اختلافے ہست باعتبار وجود است نہ موجود، اما چون تنبیہ بجہت ظلیت در اصول مقیدہ و ظلال آنہا خالی از تعسرے نیست منع اتحاد کردہ اند، و در اصول مطلقہ و ظلال آنہا سہل است حکم باتحاد کردہ اند، و برہمین محمول است کلام عارف جامی در اشعۃ اللمعات کما سبق نقلہ،

بالجملہ تجویز حمل ظل بر اصل و اتحاد شان باہم چنانچہ مشہور از طور شیخ اکبرؒ است، نظر توجیہ اتحاد است
ومنع حمل، و قول تعبیر چنانچہ مفہوم از کلام حضرت مجددؒ است نظر توجیہ امتیاز است، و چون ذات
حضرت حق جل شانہ واحد حقیقی و بسیط صرف است، ہر دو وجہ انجا متعانق اند، ترجیح یکے بر دیگرے
در اختیار تعبیر بآن محض ناشی از اعتقاد قائل واز مصلحت دور می باشد لاغیر، نظیرش آنکہ حمل
رب النوع و امام الطبیعۃ انسان بر افراد جائز نیست و حمل مطلق انسان جائز است، بلکہ این
خصوصیت و تقیید آنقدر راہ افہام می زند کہ رب النوع و امام الطبیعۃ را نیز فردے از افراد
انسان گمان میکنند، و اگر انصاف پرسی ہر دو شیخ متفق اند بر آنکہ اینجا حقیقتے ست واحدۃ کہ در
واجب بنفس واجب متحقق است و در ممکن بایجاد واجب، و ذات واجب بر ممکن اصلا محمول نیست،
و جمیع کلمات حضرت شیخ اکبرؒ محمول بر ہمان حقیقت اند، و جمیع کلمات حضرت شیخ مجددؒ محمول بر مغایرت
حقائق خاصہ باہم اند، اما مشہور از مذہب شیخ اکبرؒ اتحاد گشتہ، و مشہور از مذہب شیخ مجددؒ غیریت
زیرا کہ اہتمام شان بوجہ اتحاد بیشتر بود، و اہتمام ایشان بوجہ امتیاز اکثر، اینجا چہار نص نقل کنیم دو
از کلام شیخ اکبرؒ و دو از مکاتیب شیخ مجددؒ، اما آنچہ از کلام شیخ اکبرؒ است، پس یکے از انہا دلالت
میکند بر آنکہ(۱) اینجا حقیقتے است مشترک بین الواجب والممکن، و آن ہمین ہر یکے ست ازین دو،
واما آنچہ از مکاتیب شیخ مجددؒ است پس ہر یکے از انہا مشعر است بانکہ مراد ایشان تعسر تعبیر بہ
واجب است ممکن را در حقیقت خاصہ خود، و دیگر دلالت می کند بر آن کہ حقیقت مشترکہ بینہما
ثابت است، و آن عین ہر یک است،

(عبارات شیخینؒ در توجیہ اتحاد و امتیاز)

اما النص الاول فقد قال الشیخ الاکبرؒ فی معرفۃ اہل الاختصاص من فی الفتوحات، فلا یصح
ان یجتمع الحق والخلق فی وجہ ابدا بحسب الذات ثم قال وما من وجہ للممکن الا ویجوز علیہ
العدم والدثور والافتقار، فلو جمع بین الواجب لذاتہ وبین الممکن وجہ لجاز علی الواجب
ما جاز علی الممکن من ذلک الوجہ من الدثور والافتقار وھذا فی حق الواجب محال وثبت
للممکن ما ثبت للواجب بالذات من ذلک الوجہ الجامع انتہی،

(۱) قال المصحح ہہنا فی الاسماعیلیۃ سطران لکنہما لا یقرآن ۱۲

وقال الشعرانیؒ فی الیواقیت والجواھر من اعتقد ان حقیقتہ تعالیٰ مخالفۃ لسائر الحقائق الی آخر ما نقلناہ سابقاً،

وقال الشیخ فی حضرۃ البدیع، وھذا یدلک علی ان العالم ما ھو عین الحق الی آخرہ وقال ایضاً ما ھو عین الاشیاء فی ذواتھا۔

واما النص الثانی فقال الشیخؒ فی الباب السادس من الفتوحات' اعلموا ان المعلومات اربعۃ ثم قال ومعلوم ثان وھو الحقیقۃ الکلیۃ الموصوف بھا الحق سبحانہ' والعالم لا یتصف بالوجود ولا بالعدم ولا یتصف بالحدوث ولا بالقدم ھی فی القدیم اذا وصف بھا قدیمۃ وفی الحدث اذا وصف بھا محدثۃ الی آخر ما قال۔ وقال فی کتاب الازلیۃ وقالت طائفۃ ما ثم قد م الا واحد۔ وھو الحق سبحانہ وتعالیٰ وھو واحد من جمیع الوجوہ' ثم قال فقالت طائفۃ یقول ھذا وزادت معنی' وذالک المعنی یسمی حقیقۃ الحقائق' وھی لا موجودۃ ولا معدومۃ ولا محدثۃ ولا قدیمۃ لکنھا فی القدیم قدیمۃ وفی الحدث محدثۃ'

وقال الشیخ عبد الکریم الجیلیؒ فی الانسان الکامل فی خطبتہ' حقیقۃ الوجود المطلق عین ھویۃ المسمی بالحق والخلق' وقال فی آخر الباب الاول لھذا الجوھر عرضان' الازل والابد ولہ وصفان الحق والخلق اسمان الرب والعبد' ولہ حکمان الوجوب والامکان انتھی۔

واما النص الثالث فقد قال الشیخ المجددؒ فی المکتوب الاول من الجلد الثانی' ہمچنین ممکن را عین واجب گفتن تعالیٰ شانہ وصفات وافعال او را عین صفات وافعال او تعالیٰ ساختن سوء ادب است' والحادست در اسماء وصفات او الی آخر ما قال' وشواہد این مقدمہ در مکاتیب حضرت الیشان نیز بسیار است،

واما النص الرابع فقد قال فی المکتوب الحادی والثلثین من الجلد الاول، افراد عالم بایک دیگر در بعضے امور شرکت دارند' و در بعضے بایک دیگر امتیاز' ہمچنین است اشتراک ممکن با واجب تعالیٰ در بعضے امور عرضیہ ہر چند بالذات ممتاز اند' پس بر تقدیر غلبہ محبت ما بہ الامتیاز از نظر مختفی میگردد، ما بہ الاشتراک در نظر می ماند' پس درین صورت اگر حکم بعینیت یک دیگر کنند مطابق واقع خواہد بود، وکذب را اصلا مجال نخواہد ماند' واحاطہ ذاتی ومثل آن را نیز

برہمین قیاس باید کرد انتہی،

وقال فی المکتوب الثانی والسبعین بعد المائتین، واخص خواص حدید البصر اندہر دو خود را از افراد مطلق وجود می یابند، وتفاوت مراتب افراد وجود را راجع بصفات واعتبارات وجود می نمایند، نہ راجع بہ حقیقت وذات وجود تا یکے حقیقت شود ودیگر مجاز۔

قال فی المکتوب الحادی والتسعین بعد المائتین منہ، افراد عالم با یک دیگر در بعض امور اشتراک دارند، ودر بعضے دیگر امتیاز، حق سبحانہ وتعالیٰ بکمال قدرت خویش اموریکہ باعث امتیاز اند بواسطہ بعضے حکم ومصالح از نظر اینہا مختفی میسازد، واجزائے مشترک فقط مشہود می نمایند، پس ناچار حکم باتحاد یک دیگر می کنند، پس آفتاب را نیز باین علاقہ عین عالم می یابند، ہمچنین حق را سبحانہ با عالم ہرچند فی الحقیقت ہیچ مناسبت نیست اما مشابہت اسمی مصحح این اتحاد میگردد، مثلاً حق سبحانہ وتعالیٰ موجود است وعالم ہم موجود، ہرچند فی الحقیقت درمیان این دو وجود ہیچ مناسبت نیست، وہمچنین او تعالیٰ عالم وسمیع وبصیر وحی وقادر ومرید است، وبعضے افراد عالم نیز باین صفات متصف اند، ہرچند صفات با یک دیگر از ہمدیگر جدا است، اما چون خصوصیت وجود امکانی ونقائص صفات محدثات را از نظر ایشان مستور ساختہ اند، اگر حکم باتحاد کنند گنجائش دارد انتہی۔

بالجملہ ہمیں اتحاد واشتراک است کہ وجودیہ اثبات آن می نمایند، وتفاوت بین المذہبین نیست مگر بانکہ توجہ شیخ اکبرؒ بوجہ اتحاد بیشتر است، پس ایشان گاہے وجود مطلق را عین ذات میگویند، ووجہ امتیاز را مرتبہ الوہیت کہ نسبت معقولہ است می خوانند،

قال الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب، ومرتبۃ الوجود المطلق الالوہیۃ فالیہا والی نسبہا المعبر عنہا بالاسماء تستند الآثار والمراتب کلہا امور معقولۃ غیر موجودۃ فی اعیانہا وگاہے ذات واجب را اصل قرار میدہند وبرائے او صفتے واحدۃ ثبوتیہ کہ عین اوست ثابت می کنند، وسائر صفات را بران متفرع سازند، وآنرا حقیقۃ الحقائق می نامند، وہمین صفت (راللحق والعالم) ثابت می کنند،

قال الشیخ الاکبرؒ فی الباب السابع عشر من الفتوحات للحق تعالیٰ صفۃ نفسیۃ ثبوتیۃ

الا واحدة الیٰ آخر ما قال، وقد سبق نقل ھذا المعنی من کتاب الالوھیۃ فارجع الیہ۔

و توجیہ حضرت شیخ مجددؒ بوجہ امتیاز بیشتر است، پس ایشان نفس ذات را من جہۃ الخصوصیۃ با ہیچ چیز مشارکت تجویز نمی نمایند، وصفات را با ظلال آنہا مشارکت صوری اثبات می کنند، قال فی المکتوب الخامس والاربعین، ذات او را تعالیٰ با عالم ہیچ مناسبتے نیست، و در ہیچ چیز اشتراکے نہ، اگرچہ آن مناسبت در اسم بود، و آن مشارکت در صورت باشد، اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ بخلاف اسماء وصفات کہ با عالم مناسبت علمی دارند، و مشارکت صوری در میان اینہا ثابت است چنانچہ در واجب تعالیٰ علم است، در ممکن نیز صورت آن علم ثابت است، چنانچہ آنجا قدرت است اینجا نیز صورت آن قدرت است انتہی۔

استفسار فیہ استبصار از صاحب رسالہ بعد ازین تطبیق و تحقیق باید پرسید کہ مراد از حمل درین مقام، صورت حمل است، یا حقیقت حمل، اگر شق ثانی اختیار کنند، پس باید گفت صحت حمل را بوجودیہ نسبت کردن، وانکار آن لشہودیہ معنی ندارد، زیرا کہ حقیقت حمل اتحادے است خاص بین الطرفین، واثبات این اتحاد بین الظل والاصل متفق علیہ فریقین ست، و مدار آن عینیت ظل واصل من جمیع الوجوہ والاعتبارات نیست، تا نزدیک شہودیہ مستعد باشد، اتحاد دو وجہ است کہ شہودیہ نیز باعتبار آن دو وجہ قائل باتحاد اند، اول آنکہ ذات ظل بمعنی الامر الذی بہ الظل ذالک الظل اصل است، پس حقیقت ظل اصل باشد، قال الشیخ المجددؒ فی المکتوب الاول من الجلد الثالث، درین معنی در نظر کشفی در ظل شیٔ وعکس شیٔ مقصود است کہ عکس وظل شیٔ بماہیت خود ظل وعکس نیست، بلکہ بماہیت اصل خود ظل وعکس گشتہ است، چہ ظل ماہیت ندارد، ہمان ماہیت اصل ست کہ بظل خود را ظہور نمودہ، پس اصل اقرب باشد ظل را از نفس خود، چہ ظل بہ اصل خود ظل است، نہ بنفس خود، وچون عالم ظلال وعکوس افعال واجبی است جل سلطانہ ناچار افعال کہ اصول او یند از عالم بعالم اقرب باشند، وہمچنین چون افعال ظلال صفات واجبی اند جل شانہ ناچار صفات بعالم از عالم واز اصول عالم کہ افعال باشند اقرب باشند کہ اصل الاصل اند، وچون صفات نیز ظلال حضرت ذات اند تعالیٰ، وحضرت جل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم حضرت ذات تعالیٰ بعالم از عالم واز صفات وافعال واجبی اقرب باشد انتہی، و ا ل

ھذا اشار العارف الجامیؒ حیث قال فالتشخص وان لم یکن ذات الظل حقیقۃ فانہ کالذات لہ فی عدم تقومہ وتحققہ بدونہ، انتھی۔

وثانی آنکہ اینجا امرے است واحد کہ در یک مرتبہ باصالت یعنی بوجود اصلی و در مرتبہ دیگر بظلیت یعنی بوجود ظلی موجود است بوجہیکہ اختلاف در مراتب وجود است نہ در موجود، و تعدد در ظہور است نہ ظاہر وصفات نفسیہ او، قال الشیخ المجددؒ فی المکتوب التاسع والثمانین من الجلد الثالث بعد کلام طویل فی بیان ان للعالم مع الحق ارتباطا خاصًا، غیر الصدور عنہ تعالیٰ وربما یعبر عنہ بسبب ضیق العبارۃ بالظلیۃ والاصلیۃ۔ بدانکہ ظل شی عبارت از ظہور شی است در مرتبہ ثانیہ یا ثالثہ، یا رابعہ، مثلا صورت زید کہ در مرآت منعکس گشتہ است ظل زید است، وظہور زید در مرتبہ ثانیہ، و زید فی حد ذاتہ در مرتبہ وجود اصلی خود ہست کہ بظل خود را در مراتب ظاہر ساختہ است بے آنکہ در ذات وصفات او تلونے و تغیرے راہ یافتہ باشد چنانکہ گذشت انتہی۔ اینجا کحل بصیرت در چشم باید کشید و پنبہ غفلت از گوش باید برآورد، و ہر دو مذہب را متفق المعنی باید فہمید، آنچہ حضرت الیشان در تفسیر ظل افادہ فرمودہ اند صوفیہ وجودیہ آن را بعینہ در تفسیر تجلی و تنزل ذکر کردہ اند بلا تفاوت حرف، و اگر شق اول را اختیار کنند، باید گفت کہ این نزاع حقیقی بزعم صاحب رسالہ عین نزاع لفظی است زیرا کہ صورت حمل اثبات محمول است برائے موضوع بنسبت ایجابیہ پس باوجود علاقہ مصححہ این اثبات بین الطرفین عند الفریقین اگر طائفہ از صورت حمل تحاشی کنند مراعاتا للادب او لمصلحۃ اخری لازم نمی آید الا نزاع لفظی بلا اختلاف فی الحقیقۃ، ھذا ما تیسر لنا بعون اللہ وحسن توفیقہ فی ھذا المقام وسنذکر ما یفید فی ھذا الباب ان شاء اللہ تعالیٰ فی مواضع اخر لسیاق الی ھذا المرام واللہ ولی الفضل والانعام۔

قولہ درین مسئلہ خلاصہ تحقیقات حضرت الیشان این ست کہ در مواضع شتی از مکاتیب خود بیان نمودہ اند من شاء التفصیل فلیطالعھا۔

اقول خللے و غلطے کہ صاحب رسالہ را در تقریر مذہب حضرت الیشان واقع شدہ در ہر مقام و مطلب تنبیہ بر آن کردہ شد، و بعد از ین تنبیہات ناظر را درین خبط شبہ نخواہد ماند، و معہذا اگر بر دعوی تحقیق

اصرار نماید جہل مرکب عظیم خواہد بود، واگر صاحب رسالہ این مباحث آوردہ خویش راہم بر مطالعہ مکاتیب حضرت ایشان حوالہ میکرد خوب تر می بود، وازین کج فہمی انجات می یافت "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ"

قولہ سوال صفات واجبی جل شانہا نزد حضرت ایشان اگرچہ زائدہ بر ذات اند لیکن واجبات اند، چہ حدوث وامکان را در حضرت ذات وصفات وے سبحانہ بار نیست، وآنچہ مستحیل است تکثر وتعدد واجبی است کہ قیام بذات خود دارد، وصفات را قیام بذات وے سبحانہ است نہ بذات خود، پس وجوب آنہا قباحتے ندارد، پس اعدام مقابلہ اینہا ضرور است کہ از قبیل ممتنعات باشند، ودر جمیع مواطن واقعیہ از حظ وجوب بے نصیب مانند، زیراکہ از مقررات فن معقول است اذا کان الشیئ واجبا کان نقیضہ ممتنعا، والممتنع لاتحقق لہ فی الخارج ولا فی الذہن پس حضور وتحقق اعدام مقابلہ در حضرت علم واجبی جل شانہ کہ نفس الامر وواقع عبارت ازان ست چگونہ راست آید وعلی ہذا التسلیم تقوم حقائق کائنات واقعیہ ازان چہ طور متصور شود،

اقول (جواب) این سوال بدستور سوالات دیگر کہ سابق گذشتہ بغایت مہمل وغیر موجہ واقع شدہ فهو دلیل علی انہ لم یفهم کلام الاکابر رضی اللہ تعالی عنهم، واختلال درین سوال چند جا است

اول درآنکہ حدوث وامکان را در حضرت ذات وصفات وے سبحانہ بار نیست، زیراکہ نفی حدوث از صفات یعنی حدوث زمانی کہ مصطلح متکلمین است مسلم ست، واما نفی امکان پس غیر مسلم، زیراکہ حضرت مجدد ہر چند استعمال لفظ امکان را کہ موہم حدوث است در حضرت صفات تجویز نمی کنند لیکن حقیقت امکان را ثابت می نمایند، "والعبرۃ بالحقائق دون الالفاظ" چنانکہ در مکتوب صدم از جلد ثالث فرمودہ اند، مقدمہ دویم آنکہ صفات واجبی جل سلطانہا ہر چند داخل دائرہ وجوب اند اما چون احتیاجے در وجود وقیام اینان را بحضرت ذات تعالی ثابت است رائحہ از امکان در اینان کائن است ووجوب ذاتی در حق شان غیر مقطوع چہ وجود شان بخود نیست بلکہ بذات واجب است تعالی، وہر چند اینہا را غیر ذات نگویند اما از غیریت چارہ ندارند، اثنینیت درمیان اینہا کائن است، "والاثنان متغایران" قضیہ

مقررہ ارباب معقول است، مع ذالک اطلاق امکان در حق شان نباید کرد، کہ موہم حدوث است لان کل ممکن حادث عندھم انتہی،

وثانی در آنکہ صفات را مطلقا قائم بذات وے سبحانہ قرار دادہ حالانکہ صفات را نزدیک حضرت مجددؒ دو اعتبار است، بیک اعتبار قائم بذات اند، ومنفک نہ وباعتبار ثانی قائم بذات خود منفک اند، واین ہر دو اعتبار نزد ایشان در خارج متمیز اند، پس حکم باستحالۃ تکثر قدیم قائم بالذات مطلقا بر طور ایشان صحیح نباشد، قال فی المکتوب الخامس من الجلد الثانی، مخدوما صفات واجبی جل سلطانہا کہ موجود اند وقیام بذات دارند تعالیٰ وتقدس، دو اعتبار دارند، اعتبار اول آنکہ فی حد ذاتہا ثابت اند، اعتبار دوم آنکہ قیام بذات واجب دارند تعالیٰ وتقدس، باعتبار اول مناسبت بعالم دارند، ومبادی تعینات اند، وباعتبار دوم از عالم مستغنی اند وہیچ توجہ بعالم وعالمیان ندارند، وایضا در نظر کشفی باعتبار اول از ذات تعالیٰ وتقدس منفک می نمایند، واثبات ذات تعالیٰ وتقدس ماورا ایہا نمودہ می آید، باعتبار ثانی نہ اینچنین اند وانفکاک متصور نہ، وایضا باعتبار اول حجاب ذات اند تعالیٰ وتقدس، وباعتبار ثانی احتجاب مرفوع است در رنگ آنکہ بیاضے کہ قائم بجامہ باشد حجاب جامہ نیست، غایۃ مافی الباب بیاض بہر دو اعتبار حصول نفسی وحصول قیامی حجاب ذات جامہ نیست، ہر چند مخصوص ہمان بیاض است، اما حجابیت مرفوع است، بخلاف صفات واجبی تعالت وتقدست کہ باعتبار اول حاجب اند الخ وباعتبار ثانی غیر حاجب الی اخر ماقال،

وثالث در آنکہ اعدام مقابلہ صفات واجب را از قبیل ممتنعات گردانیدہ، حالانکہ اگر مراد آنست کہ جہل واجب از قبیل ممتنعات است، پس مسلم است لیکن نقوم حقائق کائنات واقعیہ را از ان ہرگز حضرت شیخ مجددؒ ادعا نکردہ اند، واگر مراد آنست کہ جہل مطلقا مقابل علم است کہ از صفات واجبی است، پس از قبیل ممتنعات باشد، فہذا غیر مسلم زیراکہ مقابل اعم بسبب وجود فردے از افراد آن اعم موضوعی از موضوعات چرا ممتنع ذاتی گردد، آرے ثبوت جہل مطلقا واجب را از ممتنعات است، وآن را بامدعا مامساسے نیست، آیا نمی بینی کہ صدق واجب تعالیٰ برائے او واجب است، وکذب بسبب وجوب آن صدق ممتنع ذاتی نگشتہ کہ در ہیچ موضوع یافتہ می شود، بالجملہ

سخافت این کلام اظہر من الشمس است، الا تری ان الزوجیۃ واجبۃ للاربعۃ ومع ذلک فالفردیۃ المقابلۃ لہا غیر ممتنع فی الموضوعات التی یتصف بہا کالثلثۃ مثلا، والالزم امتناع کل ما یقابل مفہوما فرد واجب، ولزم ان لا یجتمع المتقابلان فی زمان واحد فی موضوع فیلزم ان لا یتصف الزنجی بالسواد اذا اتصف الرومی بالبیاض لان البیاض للرومی واجب حین اتصافہ بہ ولیشترط اتصافہ بہ، فانہ بسواد المقابل لہ من الممتنعات الذاتیۃ التی لاحظ لہا من الوجود، فالظر ایہا المنصف الی ہذہ الشناعۃ الشنعاء کیف لزمت صاحب الرسالۃ

ورابع در آنکہ چون اعدام مقابلہ آنہا را از قبیل ممتنعات گردانیدہ، متفرع بر آن ساختہ کہ در جمیع مواطن واقعیہ از حظ وجود بے نصیب مانند، والامر لیس کذالک زیرا کہ آنچہ در جمیع مواطن واجب است نقیض او در جمیع مواطن ممتنع باشد، وآنچہ در یک موطن واجب است نقیض او در آن موطن ممتنع باشد پس از وجوب شئی در یک موطن امتناع نقیض او در جمیع مواطن چرا لازم آید، وشکلے کہ از کلام قوم بر این دعوی عقد کردہ عقیم است، زیرا کہ مراد از موضوع کبری ممتنع فی جمیع المواطن است واز محمول صغری ممتنع فی موطن الوجوب، فلا یتکرر الوسط ولا ینتج وسیجئ لہذا زیادۃ توضیح ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وخامس آنکہ قاعدہ مقررہ اہل معقول را کہ" اذا کان الشئ واجبا کان نقیضہ ممتنعا" باشد، باین مقام مناسبے نیست، زیرا کہ اعدام مقابل صفات، نقائض صفات نیست، بلکہ از قبیل اعدام ملکات اند، چہ ظاہر است کہ جہل نقیض علم نیست، بلکہ عدم ملکہ علم است، وہمچنین عجز نقیض قدرت نیست، واگر جہل نقیض علم باشد مثلا، لازم آید کہ واجب تعالیٰ وقدرت وارادہ وسائر صفات جہل باشد زیرا کہ لا علم بر ہمہا صادق ست، وبناء علی تناقض العلم والجہل ہر چہ لا علم است جہل است ہو لازم آید کہ ہمہ این اشیاء مرآت ظلال علم باشند وایضا حضرت مجدد تصریحات دارند بر آنکہ مقابل علم جہل ست نہ لا علم، ومقابل قدرت عجز ست نہ لا قدرت، واین تصریحات دلالت قویہ دارند بر آنکہ مراد ایشان از تقابل نقیض نیست واگر گاہے لفظ نقائض بر آنہا اطلاق میکنند بطریق مسامحت یا بارادہ معنی لغوی می باشد،

وسادس آنکہ معنی نقیض در قاعدہ مقررہ آنست کہ راجع بنقیض مرکب باشد یعنی صدق

از ذات موضوع، پس "الواجب موجود" نقیض آن ان الواجب لیس بموجود" خواہد بود، و ہر گاہ وجود برائے واجب، واجب باشد، سلب وجود از آن ممتنع خواہد بود، و ہمچنین "العلم موجود" "العلم لیس بموجود" اما نقیض مفرد یعنی مفہومے کہ در غایت خلاف و بعد باشد، از مفہوم عین مثل واجب، و لا واجب و علم و لا علم، پس امتناع آن بسبب وجوب عین بآن معنی کہ در خارج و ذہن متحقق باشد، غیر مسلم است، آیا نمی بینی کہ ممکن موجود لا واجب است و جہل لا علم ست الی غیر ذلک،

سابع آنکہ مراد از ممتنع در قاعدہ مقررہ آنست کہ در جمیع مواطن مستحیل باشد، کما فہمہ صاحب الرسالۃ حیث قال والممتنع لا تحقق لہ فی الذہن و لا فی الخارج، لازم آید کہ چون مفہومے را در ذہن تحققے بہم میرسد نقیض او از جمیع ظروف و مواطن حتی الخارج و الواقع مرتفع گردد، لانہ حین التحقق واجب، واذا کان الشیء واجبا کان نقیضہ ممتنعا و الممتنع لا تحقق لہ فی الذہن و لا فی الخارج، بلکہ مراد آنست کہ چون چیزے در ظرفے واجب التحقق باشد، نقیض او معنی رفع در ہمان ظرف مستحیل التحقق می باشد، پس ہر چہ در یک موطن واجب است نقیض او در آن موطن ممتنع و آنچہ در جمیع مواطن واجب است نقیض او در جمیع مواطن ممتنع مؤید این مراد آنست کہ اہل معقول موطن ملاحظہ را از ظروف واقعیہ شمردہ اند، و ہیچ چیز را در آن موطن ممتنع ندانستہ اند، و نیز گفتہ اند لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شیء، و نیز گفتہ اند علم الواجب یشتمل المفہومات کلہا من الواجب والممکن والممتنع،

ثامن آنکہ نفس الامر و واقع را عبارت از علم واجبی جل شانہ دانستن، از قبیل خلط اصطلاح وجودیہ باصطلاح شہودیہ است، قال الشیخ المجدد فی المکتوب الموفی المائۃ، مرتبہ دویم نفس الامر ست کہ صفات و افعال واجبی جل شانہ آنجا کائن است، و ملائکہ کرام نیز در آنمرتبہ موجود اند، و وجود نشأ آخرت نیز در آن مرتبہ ثابت است انتہی۔

و ظاہر است کہ این مرتبہ را علم واجب تعالیٰ قرار دادن غایت سخافت ست، چہ مرتبہ علم واجب نزد ایشان مرتبہ الیست علی حدہ سوائے این مراتب ثلاثہ کہ مرتبہ وہم و خیال و نفس الامر است و مرتبہ خارج باشد و قد سبق من ہذا الباب ما فیہ کفایۃ فلیرجع الیہ

تاسع آنکہ منع تقویم حقائق کائنات واقعیہ از اعدام مقابلہ صفات بعد از تسلیم ثبوت آنہا در واقع و نفس الامر مکابرہ الیست دور از آداب مناظرہ لانہ منع للشیء بعد تسلیمہ بعینہ فہو

تہافت وتناقض لایلیق بالعقلاء،

قولہ جواب حضور اعدام مقابلہ در حضرت علم بذاتہا نیست بلکہ بشبح ومثال است وذوات آنہا اگرچہ از قبیل ممتنعات است، امّا شبح ومثال انہا چنین نہ، پس چنانچہ علل صوریہ حقائق ممکنات ظلال اسماء وصفات وے سبحانہ است علل مادیہ انہا نیز ظلال اعدام ونقائض ہماں اسماء وصفات است،

اقول این جواب بدستور سوال واہی ومدخول است، وبامذہب حضرت شیخ مجددؒ مساسے ندارد، زیراکہ تقوم حقائق کائنات براین تقدیر از ظلال اعدام اسماء صفات باشد، وچون باد عاء صاحب رسالہ نزدیک حضرت شیخ مجددؒ ظل بااصل مغایر است وحمل یکے بر دیگرے ممتنع، لازم آید کہ اعدام را از مرآتیت اسماء وصفات واجبی بہرہ نباشد، ونیز اعدام را حقائق ممکنات گفتن راست نیاید، پس تمام مذہب حضرت ایشان را برباد داد سبحانک ہذا بہتان عظیم،

وایضا حضرت مجددؒ در مکتوب صد وسی وچہارم از جلد اول تنصیص فرمودہ اند برآنکہ مرأۃ شیٔ مقابل اوست وظاہر است کہ ظلال اعدام را باصفات مقابلہ نیست لاسیما چون ظل مغایر اصل باشد کما یدعیہ صاحب الرسالۃ،

وایضا حضرت ایشان در ہمان مکتوب معنی مرآتیت عدم را برائے وجود باین عبارت بیان فرمودہ اند کہ ہرچہ از جانب وجودی مسلوب است، درجانب عدمی ثابت است، وہرچہ از جانب عدمی مسلوب است درجانب وجودی متحقق، وظاہر است کہ این معنی بنسبت عدم متصور است کہ نقیض وجود است نہ بنسبت ظل آن عدم کہ ظل نقیض است،

قولہ فلا اشکال

اقول الاشکال باق بحالہ، زیراکہ از کلام حضرت شیخ مجددؒ سابقا منقول شد کہ تقوم حقیقت ظل باصل خود است نہ بنحو دیگر، وظل ہرچہ دارد مستفاد از اصل است، پس آنچہ لاشیٔ محض وممتنع بالذات باشد، ودر جمیع مواطن واقعیہ از حظ وجود بے نصیب، چگونہ ظل از وے منعکس تواند شد، واو چگونہ تقویم آن ظل تواند نمود، وآثار واقعیہ را مثل نقص وشرارۃ وقبح چگونہ مصدر ومبدأ تواند شد، بلکہ اگر انصاف پرسی اشکال را بسبب این جواب قوت قویہ بہم رسید، زیراکہ

از این جواب مستفاد شد کہ این اثار مستند بظل عدم اند، ولاشبہۃ ان مرتبۃ الظل ضعیف من مرتبۃ الاصل، پس اینجا شناعت زیادہ تر گشت،

فائدہ اگر گوئی کہ جواب صاحب رسالہ ازین سوال بغایت ضعیف، سخیف و مزلیف بر آمد، پس جواب تحقیقی از ان چہ باشد،

گویم از آنچہ در ہدم بنیان اعتراض مذکور شد اجوبہ شتی می توان بر آورد، لیکن اجابۃً للسائل اینجا جوابے کہ از کلام فیض التیام حضرت شیخ مجددؒ مستفاد ست مذکور کنم۔

باید دانست کہ تحقق و ثبوت را مراتب بسیار است، وعدم در یک مرتبہ مقابل متحقق در آن مرتبہ است پس عدمیکہ مرآۃ صفات است مقابل وجود خارجی است، و ثبوت آن در مرتبہ علم واجب، و در مرتبہ وہم و خیال ہیچ وجہ استحالہ و مناقضہ ندارد

و تقریر آخر، نزدیک حضرت شیخ مجددؒ تناقض درمیان وجود و عدم ثابت است، ہمچنین در موجود و معدوم، نہ در وجود و معدوم یا عدم و موجود، بالجملہ انصاف احد النقیضین بالآخر نزد ایشان بطریق حمل مواطاۃ جائز نیست، بطریق بالاشتقاق جائز است کما ھو المقرر عند اھل التحقیق من اھل العقل، قال المحقق الشریفؒ فی شرح المواقف، نعم یلزم اتصاف احد النقیضین بالاخر بطریق الاشتقاق ولیس بمحال وانما المحال ان یتصف احدھما بالاخر مواطاۃ کان یقال مثلا الوجود عدم انتھی۔

پس چنانکہ نزدیک حکماء وجود معدوم است، نزدیک حضرت ایشان عدم موجود ست، والی ھذین التقدیرین اشار الشیخ المجددؒ فی المکتوب الستین من الجلد الثالث، باید دانست کہ مراد از عدم اینجا عدم خارجی است کہ مقابل وجود خارجی است، پس منافی ایجاد او کہ در مرتبہ وہم واقع شود نبود، و ثبوت وہمی بوے جنگ ندارد، باآنکہ گوئیم منافی عدم وجود است کہ نقیض او ہست و عدم وجود نگردد، اما اگر عدم موجود گردد ہیچ محظور لازم نیاید، چنانچہ در وجود گفتہ اند کہ از معقولات ثانویہ ہست، کہ در خارج ہست انتھی، وقال فی المکتوب الرابع والثلثین بعد المائتین من الجلد الاول،

اگر گفتہ شود کہ تو بالاصرف عدم را نیز حکم بانصباغ کردہ بلود بوجود صرف کہ نقیض

اوست پس اجتماع نقیض پیدا شد،

گوئیم کہ اجتماع نقیضین در یک محل محال ست، اما قیام یک نقیض بنقیض دیگر و اتصاف یکے بدیگرے محال نیست چنانکہ ارباب معقول گفتہ اند کہ وجود معدوم است، و اتصاف وجود بعدم محال نیست، پس اگر موجود شود و منصبغ بوجود گردد، چرا محال باشد،

اگر گویند کہ عدم از معقولات ثانویہ گفتہ اند کہ منافی وجود خارجی است پس وجود خارج چگونہ متصف گردد،

در جواب گوئیم کہ مفہوم عدم را از معقولات ثانویہ گفتہ اند، اما اگر فردے از افراد عدم متصف گردد بوجود چہ فساد است، چنانچہ ارباب معقول در وجود گفتہ اند بطریق اشکال کہ وجود باید کہ عین ذات واجب تعالیٰ و تقدس نباشد، زیرا کہ وجود از معقولات ثانویہ است کہ وجود خارجی ندارد و ذات واجب الوجود تعالیٰ و تقدس در خارج موجود ست، پس عین نباشد،

و در جواب گفتہ اند کہ مفہوم وجود از معقولات ثانویہ است، نہ جزئیات او، پس جزئیہ از جزئیات او منافی وجود خارجی نباشد، و تواند بود کہ در خارج موجود بود انتہی۔

و آنچہ در بعض مواضع از مکاتیب ایشان واقع شدہ کہ دلالت دارد بر اثبات و ظلیت مر عدم را، و آنکہ مراتب ظلیت عدم از حضیض صرافت عدم ارتقا نمودہ چنانچہ مراتب ظلیت در جانب وجود از ذروہ اصل بحضیض تنزلات نزول فرمودہ پس مراد ازین ظلیت تقید آن عدم بخصوصیات است نہ ظلیت مصطلحہ، زیرا کہ عدم فی نفسہ مطلق ست، و ازان حضرت مجدد بعدم صرف تعبیر می نمایند، وجود ہمین عدم را بظلے از ظلال کمالات وجودیہ نسبت کنیم از صرافت خود تنزل نماید و معبر شود بجہل و عجز، بعد ازان افراد جہل و انواع آن و افراد عجز و انواع آن بنسبت خصوصیات علم و قدرت پیدا می شود، و ہمین است مراد بمراتب ظلیت، قال فی المکتوب المذکور عدمہ بدانکہ ہر عدمے بظلے از ظلال کمالات وجودیہ کہ مقابل اوست، و منعکس در او منصبغ گشتہ در خارج زینتے پیدا کردہ است بخلاف عدم صرف کہ باین ظلال متاثر نگشتہ است و رنگے نگرفتہ است، چگونہ رنگے بگیرد کہ مقابل این ظلال نیست، اگر مقابلہ دارد بحضرت وجود صرف دارد تعالیٰ و تقدس انتہی۔

قوله سوال چنانچه از بیان سابق ظاہر شدہ شئی را یک حقیقت است از ین ثمانیہ و ہر حقیقت مظہر یک صفت است از ین صفات ثمانیہ پس باید کہ ہر چیز و عالم مظہر یک حقیقت باشد، و بس و متحقق خلاف آن است آیا نمی بینی کہ زید مظہر جمیع صفات واجبی است

اقول این سوال دلیل ظاہر است بر آنکہ صاحب رسالہ از مذہب حضرت مجددؒ بجز نقل صد لفظ بہرہ ندارد، و از نعمت فہم کلام الیشان بالکلیہ محروم است، چہ ظاہر است کہ شئی را یک حقیقت است از ین حقائق ثمانیہ، و ہر حقیقت مظہر یک صفت است از ین صفات، اما این قدر دقت فہم کجا کہ از معنی یک حقیقت بمعنی وحدت آن استکشاف کند تا از ورطہ ضلال نجات یابد،

جواب بدانکہ ماہیات دو قسم اند بسیطہ و مرکبہ، قال فی شرح المواقف، الماھیۃ اما بسیطۃ تلتئم من عدۃ امور تجتمع، او مرکبۃ تقابلھا فھی التی تلتئم من عدۃ امور مجتمعۃ وینتھی المرکب الی البسیط اذ لابد ان یکون فی المرکب امر کل واحد منھا حقیقۃ واحدۃ والا کان مرکبا من امور لا نھایۃ لھا لامرۃ واحدۃ بل مرارا غیر متناھیۃ، ومع ذالک فلابد من وجود البسیط فیہ لان العدد ای المعدد بالفعل ولو کان غیر متناہ فیہ الواحد، پس معلوم شد کہ حقیقت واحدہ نیست مگر امر بسیط نہ ہمان است مظہر یک صفت، و اما مرکب پس لابد است کہ منتہی باشد بہ بسائط، و ہر یک از ان بسائط مظہر یک صفت خواہد بود از صفات ثمانیہ فلا اشکال اصلاً۔

تفصیل جواب و چون صاحب رسالہ معنی وحدت حقیقیہ را نفہمیدہ و زید را ذو الحقیقۃ الواحدۃ قرار دادہ، ناچار در گرداب این اشکال دست و پا گم کردہ و جوابے کہ با مذہب حضرت شیخ مجددؒ مناسبتے ندارد بروئے کار آوردہ، چون سخافت اصل اعتراض معلوم کردی الحال بر ہر لفظ آن نظر نقد و تزییف بر گماریم۔

پس **مقدمہ اولی** از اعتراض آن است کہ شئی را یک حقیقت است و بطلان این مقدمہ بہ ظاہر است، زیرا کہ اگر مراد آن است کہ خواہ بسیط باشد یا مرکب ذو الحقیقۃ الواحدۃ است پس این غیر مسلم است فان زیدا اصل لجزآن اولیان ہما التشخص والنوع، والنوع لجزآن اولیان ہما الجنس والفصل، والحقیقۃ المختصۃ بالمرتبۃ النوعیۃ ھی الفصل ثم الجنس

لہ جزآن، والحقیقۃ المختصۃ بالمرتبۃ الجنسیۃ ہی فصلہا، وھکذا، واگر مراد آن است کہ شئ بسیط را یک حقیقت است پس آن مسلم است لیکن بودن ہر جزء از اجزائے عالم مظہر یک صفت لاغیر متفرع برآن نمی شود، چہ اجزائے کثیرہ از عالم مرکبات اند، وآنہا مظاہر صفات متعددہ اند، فلایتم التقریب۔

وآنجا اگر صاحب رسالہ گوید کہ اہل معقول مرکبات را نیز حقیقت واحدہ میگویند فالانسانیۃ عندھم حقیقۃ واحدۃ، وکذا الحیوانیۃ۔

گوئیم کہ مرکبات را حقیقت واحدہ گفتن عرفی است، وبناء آن بر وحدۃ جزء اخیر از اجزاء مرکب است کہ ازان بصورۃ نوعیہ یا صورۃ شخصیہ تعبیر کنند، وآنرا بجائے فصل وتشخص قرار دہند، وہمچنین مافوق الجزء الاخیر من الاجزاء کہ در مرتبہ جنس ومادہ اند، نیز لابد است آنہا را از خصوصیتے کہ طبیعت ہر یک از آنہا بدان متحصل شدہ، وکذا الی ان ینتہی الی البسیط، وقاعدہ مقررہ است کہ الحقائق لاتنقیض من العرفیات، ایانمی بینی کہ چون اہل معقول در تحقیق حقائق غوض می نمایند غیر بسیط را واحد نمی گویند، ومرکبات را متعدد قرار میدہند کما سبق نقلہ من شرح المواقف،

ومقدمہ ثانیہ، از اشکال آنست کہ ہر حقیقت مظہر یک صفت است وفیہا مافی المقدمۃ الاولی من الاختلال

ومقدمہ ثالثہ بطریق نتیجہ کہ مقدمتین سابقتین فہمیدہ آن است کہ ہر جزء عالم مظہر یک صفت باشد وبس، وفیہا مافیہما من الاختلال، اگر مراد آنست کہ ہر جزئے از اجزائے عالم کہ بحسب حقیقۃ واحد است، ومظہر یک صفت است وبس، پس مسلم است، لیکن معترض را فائدہ نمیدہد، واگر مراد آنست کہ تمام عالم با ہر جزئے از اجزائے عالم بجمیع صفات متکثرۂ متعددہ خود مظہر یک صفت است وبس، پس آن ممنوع است کما مر۔

ومقدمہ رابع آنست کہ متحقق خلاف آنست، واین مقدمہ خلاف واقع است چہ خلاف آن ہرگز متحقق نیست، قولک ایانمی بینی کہ زید مظہر جمیع صفات واجبی است، گوئیم زید بمعنی کہ تقریر کردیم واحد نیست، وایضا مراد از مظہریت ظلیت است، وزید کہ عبارت از نفس ناطقہ است ظل یک صفت است، وعلم او صفت دیگر، وقدرت او ظل صفت دیگر وعلیٰ ہذا

القیاس لطائف من القلب والروح کہ ہمہ ظلال صفات واجبی وشیون واضافات وسلبیات اند، وآن ہمہ راجع بصفات ثمانیہ، وہمین است جواب محقق از اشکالے کہ سابق مذکور شد، بر طور حضرت مجدد، وله شواهد کثیرة من مکاتیبہ قد سبق بعضها وسیاتی بعضها ان شاء اللہ تعالیٰ

قولہ جواب انعکاس انوار اسماء وصفات واجبی در اعدام مقابلہ خود ہا در حضرت علم بآن طریقہ است کہ کسے چراغان نماید و در مقابلہ ہر چراغ آئینہ بگذارد و در ہر آئینہ نور چراغ پدید غایۃ الامر نور ہر چراغ در مرآۃ مقابل خود بقوت وشدت ہویدا خواہد شد، و در غیر مقابل بضعف ونقصان، پس جمیع اعدام مجالے ومرایائے انوار جمیع صفات اند، بتفاوت قوۃ وضعف پس ہر شئ مظہر ہر کمال است، گو ظہور بعض کمال در بعض چیزہا بنا بر فقدان اسباب وشرائط آن مفقود شود کما قالت الصوفیۃ الوجودیۃ ایضاً کل شئ فی کل شئ وبنوہ علی مسئلۃ الاندماج والانفتاح کما ہو مشروح فی موضعہ فلیفتش فافہم۔

اقول این جواب سراسر مختل است واز شعریات ست کہ در لباس برہانیات خود را جلوہ دادہ، مردم ضعیف العقل را می فریبد، و وجوہ اختلال در آن بسیار است،

اول آنکہ جمیع اعدام را مجالے ومرایائے جمیع اسماء وصفات گفتن خلاف مذہب حضرت مجدد است، زیرا کہ معنی مرائیتہ نزدیک ایشان جز در مقابل راست نمی آید، کما سبق نقلہ من مکاتیبہ۔ پس انعکاس صفت علم در عجز مثلاً معنی ندارد، واگر کسے توہم کند کہ صفات متلازم اند پس اعدام متقابلہ آنہا نیز متلازم باشند، وصفات در یک ذات واحدہ مجتمع می شوند یقال القادر مزید در اعدام آنہا نیز در یک محل مجتمع می شوند یقال العاجز مضطر، وصفات باہم مناسبت معنوی دارند، پس اعدام متقابلہ آنہا نیز باہم مناسبت معنوی دارند، پس بنا بر آن این تلازم واجتماع اگر انوار بعض صفات در اعدام مقابلہ بعض دیگر منعکس شوند بر طور حضرت مجدد نیز درست آید،

گویم نقیض لازم ہر چند مخالف ملزوم است اما مقابل آن نیست بآن معنی کہ حضرت مجدد قرار دادہ اند، بلکہ مقابل آن نیست الا نقیض صریح ملزوم فلا یصلح للمرآتیۃ الا ہو، وعجب است از صاحب رسالہ کہ برائے حضرت مجدد جوابے از اقوال صوفیہ وجودیہ کہ نزد حضرت ایشان، ہرگز

مسلم نیست بریافته،

وجہ ثانی آنکہ قول صوفیہ وجودیہ را کل شئ فی کل شئ مبنی بر مسئلہ اندماج وانفتاج دانستہ، حالانکہ امر در واقع چنین نیست معنی این قول آنست کہ ہر فرد از افراد عالم نزدیک ایشان شانے است خاص از شیون حضرت وجود، پس حضرت وجود در آن ظاہر است بحقیقت اوست، وچون جمیع اشیاء لازم کمال باطن حضرت وجود اند ومندمج در وحدت آن لاجرم ہمہ آن اشیاء درین فرد مستکن اند، قال الشیخ الاکبرؒ فی الفص الادریسی "فالعلی لنفسه هو الذی یکون له الکمال الذی یستغرق بجمیع الامور الوجودیة والنسب العدمیة بحیث لایمکن ان یفوته نعت منها وسواء کانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً او مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً. ولیس ذالک الا للمسمی خاصة واما غیر مسمی خاصة فما هو مجلی له او صورة فیه، فان کان مجلی له فیقع التفاضل، لابد من ذالک بین مجلی له ومجلی وان کان صورة فیه فتلک الصورة عین الکمال الذاتی لانها عین ماظهرت فیه، فالذی للمسمی هو الذی لتلک الصورة، ولایقال هی هو ولا هی غیره، وقد اشار ابو القاسم بن قسیؒ فی خلعه[1] الی هذا بقوله ان کل اسم الهی یتسمی بجمیع الاسماء الالٰهیة وینعت بنعتها، وذالک هنالک ان کل اسم یدل علی الذات وعلی المعنی الذی سیق له ویطلبه فمن حیث دلالته علی الذات له جمیع الاسماء، ومن حیث دلالته علی المعنی ینفرد یتمیز عن غیره کالخالق والمصور الی غیر ذالک. انتهی

وقال العارف الجامیؒ فی نقد النصوص، کینونة کل شیء فی کل شیء باعتبار مراتب تعین اول ست بکلیہ در جمیع موجودات الی آخر ما قال،

وجہ ثالث آنکہ صفات واجبی جل شانہٗ اعدام آنہا کہ در حضرت علم متمیز اند مکانے نیستند تا در اجتماع آنہا در یک چیز ویک اشارہ استبعاد می باشد، آیا نمی بینی کہ اعراض متعددہ باوجود مکانی بودن آنہا در مشار الیہ واحد بے تکلف جمع می شوند،

تمہید باید دانست کہ اینجا صاحب رسالہ اعتراض آوردہ است وفکر جواب آن نمودہ

---

(۱) اسم کتابہ خلع النعلین ۔ ۱۲

واین اعتراض دلیلے است قوی و برہانے است متین ماخوذ از رسالہ قول الفصل براثبات توحید وجودی و مخاطب بآن کسے است کہ باوجود قول بوحدت شہود انکار وحدت وجود می نماید ویا نص ست برابطال وحدت شہود بآن معنی کہ صاحب رسالہ بسبب قلت فہم خود ازان می فہمد نہ برابطال وحدت شہود علی الاطلاق،

واین اشکال را اولا بطریق اجمال تقریر کنیم و مقدماتے کہ صاحب رسالہ اہمال آنہا نمودہ ولابدست از آنہا در تتمیم مقصود نیز باوے منضم سازیم تاقوت این دلیل و متانت این برہان برجمیع عقلاء واضح شود ثانیا بطریق تفصیل بیان تصورات اطراف مقدمات آن و دلائل تصدیقات زیر ہر جملہ از کلام صاحب رسالہ نمائیم

بدان رحمک اللہ تعالیٰ کہ شہود وحدت حق در کثرت خلق خواہ باآن شہود کثرت خلق ہم باشد یا نہ مکشوف جمہور صوفیہ است در مرتبہ کمال و تکمیل ایشان، و عمدہ مقامات ایشان است اگرچہ بدان مشابہ نباشد کہ برتر ازان مقامے متصور نشود، بلکہ از عمدہ عقائد ایشان است و بعد از ریاضات و مجاہدات ایشانرا حاصل شدہ، و آنچہ مکشوف جمہور صوفیہ باشد، در مرتبہ کمال و تکمیل ایشان بعد از ریاضات و مجاہدات و عمدہ مقامات ایشان بلکہ عمدہ عقائد ایشان باشد بے شبہ صحیح ست و از قبیل اغلاط الحس نیست، اما صغری پس متضمن است چہار محمول را.

یکے آنکہ مکشوف جمہور صوفیہ است، و دویم آنکہ در مرتبہ کمال و تکمیل ایشان است، سیوم آنکہ از عمدہ مقامات بلکہ از عمدہ عقائد ایشان ست چہارم بعد از ریاضات و مجاہدات ایشان را حاصل شدہ است، و ذکر محمول اول بنا برآنست کہ علم شہودی در حقیقت مشابہ علم فکری نیست بلکہ مشابہ علم حسی ست، و غلط الحس را مجال در یک شخص و یا دو شخص است، اما جماعت کثیرہ کثرۃ لاتحصی پس مکشوف ایشان حکم تواتر دارد کہ مستند بحس باشد، و آن بحسب عادت مفید علم یقینی ست، در نیز انکار کمال یک شخص ازان قبیل است کہ مخالف برآن جرأت و اقدام می تواند کرد، و در جماعت کثیرہ باین کثرت باوجود تحقیق امارات کمال درآن جماعت یقینا او ظنا ساطنا(۱) الیقین، انکار کمال را مساغے نمی ماند، بار خدایا مگر شخصے را کہ معتزلی مزاج و سفیہ باشد، و اعتبار محمول ثانی بنا برآنست کہ آنچہ

(۱) کذا فی الاسماعیلیۃ واللہ اعلم ۱۲

در ابتداء سلوک و وسط آن مکشوف میشود بسیاری است که از قبیل تجلیات صوریه یا معنویه باشد، در حق سالک در موطن علم او، پس صدق او در جمیع مواطن واقعیه لازم نیست، و آنچه بعد از فناء الفناء و انسلاخ از جمیع علوم بشریه و هیئات عادیه و مزاجیه خواه آن[1] علوم گشته باشند خواه ضروریه و بعد از اضمحلال در ذات حق و بقا بآن ذات مقدس مکشوف شود لاجرم خالص خواهد بود از جناب الهی بواسطه تجوز، و خطا در آن کشوف مستلزم تجوز و خطا در علم الهی خواهد بود۔ نعوذ باللہ من ذالک۔ اما اختلاف عبارات مکاشفین در مسائل مکشوفه ایشان پس در حقیقت آن مسائل شبہ نمی انداز دچه این اختلاف را اسبابے است که سابق ببعض آنہا اشارۃ رفتہ است۔

و اعتبار معمول سیوم بنا بر آن ست که اختلاف در فروع دین، چنانچه از صحابہؓ، ائمه مجتہدینؒ و صوفیه منقول است، احتمال تخطئہ احد الجانبین در آن گنجائش نیست؛ اگرچه مخطی در آن اختلاف معذور، بلکه ماجور است، بخلاف اختلاف در ذات و صفات که آنرا ازین قبیل شمردن نادانی است،

ایضاً تحقیق مسائل عمدہ، و مقامات عالیہ نزدیک اصحاب کشف از اہم مہمات است، پس باوجود بذل جہد در آن مخطی و گمراہ شدن این جماعه محال عادی است، و ما این را شائے واضح کنیم صحابہ رضوان اللہ اجمعین، برائے حضرت عمرؓ مقامے ثابت کردہ اند، و آنرا باین ادا کردہ که "ما کنا نبعد ان السکینة تنطق علی لسان عمرؓ وقلبه" پس اگر سفینہے لغزش خورد، وگوید نطق سکینہ بر لسان ایشان امر حقیقی واقعی نیست، بلکه این مقامے است کشوف طائف از اولیاء اللہ۔ این بزرگان را در ان مشہد آنچه نمود و مہر آن متکلم شدند، کذبے و افتراءے، یا وہمے و خیالے در میان نیست، چه قدر میل بالی زندقه کردہ باشد؛

اعتبار معمول چہارم بنا بر آنست که احادیث کثیرہ و آیات دلالت میکند بر آنکه فلاح و اہتداء و سبیل الرشاد و ظہور حق تابع است مر ریاضات و مجاہدات را که بر قوانین شرعیه واقع شود، و عادۃ اللہ جاری است بآنکه این امور را بعد ریاضت و مجاہدات مذکورہ خلق میفرمائید، چنانچه عادت جاری ست بخلق احراق عقیب مسیس النار، و خلق ری عقیب شرب الماء البارد، و نحوہ، اما دلیل ثبوت

---

(۱) لعل سقط ہنا لفظ "مکتسب یا نظری" واللہ اعلم ۱۲ سواتی

محمولاتِ اربعہ پس تتبع کلام ایں بزرگواران و تفحص حکایاتِ ایشاں و استقراء رسائل و تصانیف ایشاں است، منہم الامام السبط الحسن ابن علیؓ و ابن عباسؓ و ابنِ عمرؓ و جعفر الصادقؒ و ابو الیزید بسطامیؒ و الجنیدؒ و فضیلؒ و معروفؒ و ذو النونؒ و ابو علی السندیؒ و ابو حفصؒ و ابو سعید الخرازؒ و ابو الحسن شاذلیؒ و ابو حمزہؒ و الشبلیؒ و سہیل التستریؒ و السقطیؒ و فارسؒ و یوسف بن الحسینؒ و عامر بن قشرؒ و الواسطیؒ و ابو بکر الفارسیؒ و النہر جوریؒ و ابو عثمان البحریؒ و القاسمؒ و محمد بن واسعؒ و ابنِ عطاءؒ و ردیمؒ و النصر آبادیؒ و ابو علی الدقاقؒ و حسین بن منصور الحلاجؒ و الامام حجۃ الاسلام ابو حامد الغزالیؒ و اخوہ احمد الغزالیؒ و الامام العلامۃ فخر الدین الرازیؒ و الشیخ الکبیر شہاب الدین السہروردیؒ و الاستاد ابو القاسم بن عبد الکریم ہوازن القشیریؒ و الشیخ الکامل المحقق ابو طالب المکیؒ و الواحدیؒ و البغویؒ فی تفسیرہما و الشیخ الامام ابو اسماعیل عبد اللہ انصاریؒ و الشیخ المحقق ابو بکر الکلاماذی البخاریؒ و الفاضل المحقق القاضی ناصر الدین البیضاویؒ و الفاضل المحقق شرف الدین الطیبیؒ و الفاضل المحقق سید شمس الدین السمرقندیؒ و الفاضل المحقق سراج الدین صاحب کشف الکشاف و السید الشریف الجرجانیؒ و المولی المحقق جلال الدین الدوانیؒ و المولی یوسف الکوسج القراباغی المولی السید الزاہد السہرویؒ و الشیخ المحدث ابراہیم الکرویؒ المدنی و غیرہم من کبار الصوفیہ و العلماء المحققین ممن لا یحصٰی عددہم رحمہم اللہ۔

و کذالک الشیخ المجددؒ کما نقلنا من المکتوب الحاوی و التسعین و المائۃ من الجلد الاول، و اتباعہ من الشہودیۃ و اولادہ و قد نقل الرجوع عن الشیخ ابی البرکات علاء الدولۃ السمنانیؒ الی القول بوحدۃ الوجود، و اما دلیل کبری، پس از انجملہ آنست کہ سابق مذکور شد و از انجملہ است آیۃ

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

وجہ استدلال آیت آن است کہ ہرچہ بعد از مجاہدہ حاصل شود، سبیل الٰہی است، و ایں معرفت حاصل شد بعد از مجاہدہ پس سبیل الٰہی باشد و خطاء و گمراہی را در ان مجال توہم نباشد،

ل کذا کان فی الاصل و لم افہمہ واللہ اعلم ۱۲ سواتی۔

وازانجملہ ست حدیث "من عمل بما علم ورثہ اللہ علم مالم یعلم" وازانجملہ است حدیث "اذا رأیتم العبد یعطی زھدا فی الدنیا وقلۃ منطق فاقتربوا منہ فانہ یلقی الحکمۃ" وازانجملہ است حدیث "من اخلص للہ اربعین صباحا ظھرت ینابیع الحکمۃ من قلبہ علی لسانہ" وازانجملہ است حدیث "الحکمۃ عشرۃ اجزاء تسعۃ منہا فی العزلۃ وواحد فی الصمت" وامثال ذالک من الاحادیث والآثار والاقوال،

بالجملہ تجہیل وتضلیل این قسم طائفہ علیہ در مسائل متعلقہ بذات وصفات الہی کہ سرمایہ تمام عمر ایشان است وایشان را در تمام عمر از معرفت حق عزوعلی بے بہرہ وبے نصیب قرار دادن، وریاضات ومجاہدات ایشانرا لغو، وعبث پنداشتن نمی آید، مگر از منافق بے بہرہ وبے نصیب کہ اوقات عمر عزیز خود را ضائع ساختہ ودر لغو وعبث صرف نمودہ، ومنتہائے کمال ایشان را خیال باطل بے اصل وحقیقت گمان بردہ، این ہمہ علامت آن ست کہ ایمان در دل این شخص جائے نگرفتہ است

ے چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد میلش اندر طعنہ پاکان برد۔ اعاذنا اللہ سبحانہ وجمیع المسلمین من ذالک

ملخص الکلام آنکہ چون توحید حالی باین وضع ثابت گشت لازم آید کہ میان صانع تعالیٰ کہ متعالی است از دخول وخروج در عالم، وعالم ارتباطے است خاص، وعینیتے بوجہ من الوجوہ، تا شہود آن عالی درین سافل میسر آمد، وصحیح شود، ومطابق واقع گردد، واگر ارتباط خاص وعینیت درین شہود حق ومطابق واقع ضرور نباشد، لازم کہ دریا یا فلک اطلس را شہود کردہ باشیم والتحقیق تحجہ وبطلانہ، واگر شخصے منع بطلان این لازم کند بسند کل شئی فی کل شئی۔

گوئیم این مثبت مدعائے ماست زیراکہ بنائے این قول بر مسئلہ توحید است،

تتمیم باید دانست کہ این دلیل ناہض است برابطال توحید شہودی بآن معنی کہ صاحب رسالہ قرار دادہ است، زیراکہ چون عینیت بوجہ من الوجوہ درمیان ظاہر ومظہر ثابت شد غیریت من جمیع الوجوہ کہ تناظر وحدت شہود است بزعم صاحب رسالہ، باطل گشت، وچون حضرت مجدد باین عینیت قائل اند، ومشارکت صوری ثابت می کنند، وبجہت جامعہ معترف اند کما سبق نقل ذالک من کلامہ مرارا، این دلیل برابطال مذہب ایشان ناہض نیست،

(طریق تفصیل) چون این قدر معلوم شد الحال در طریق تفصیلے شروع می رود،

قوله اگر گویند که اگر چنین باشد که درمیان اشیاء و موجد اینها تعالیٰ شانہ غیریت محض باشد و نسبت اتحاد و عینیت بوجہ درمیان نباشد،

اقول مراد از غیریت محض آنست که من حیث الذات والعوارض باشد، و اتحادے که تعبیر از آن بمشارکت صوری می فرمایند میرود، نیز درمیان نباشد، چنانچه صاحب رساله لعطف تفسیری این معنی را وا نموده،

قوله لازم آید توحید حالی،

اقول توحید حالی را نزدیک صوفیہ دو معنی است.

یکے آنکه بسبب غلبہ ظهور نور قدیم و انکشاف وجہ اتحاد درمیان موجِد و موجَد احکام خاصه کونیه از نظر عارف مختفی گردد، و شیخ کبیرؒ در مفتاح ازین مرتبه شهود حالی تعبیر می فرمایند، و ایشان این حالت را سکر میدانند، و از حالات کمل نمی پندارند، و صاحب رساله آن را ذو العین میگوید دوٗیم آنکه بر سالک هر دو وجہ اتحاد و وجہ امتیاز منکشف باشد و حق را حق و خلق را خلق داند و با وجود این حق را در مرآۃ خلق و خلق را در مرآۃ حق مشاهده نماید و درین شهود یکے حجاب دیگرے نشود همین است مرتبه کمال، نزدیک ایشان و این حالت را حالت صحو دانند و صاحب این مقام را ذو العقل والعین خوانند، و گاہے ذو العین خوانند کما یظهر لمن راجع اللوائح و نقد النصوص و مفتاح الغیب، پس معنی توحید حالی شهود وجہ اتحاد است چنانچه عارف جامیؒ از صاحب ترجمه عوارف در نقد النصوص نقل فرموده اند، و باین شهود اگر انکشاف وجہ امتیاز هم باشد از اعظم کمالات است والا لا

قوله که باتفاق صوفیه غایۃ قصوی سیر و سلوک اهل الله است،

اقول یعنی باتفاق محققین از صوفیه زیرا که قول هر جاهل عامی درین باب معتبر نیست،

قوله در مرتبه اعلیٰ کمالات ایشان،

اقول مراد آنست که توحید حالی مرتبه ایست از مراتب علیائے کمال، نه آنکه غیر آن کمال نیست زیرا که شیخ اکبرؒ در کتاب المعرفة والمشاهدة این مرتبه را عین الیقین قرار داده اند، و بعد ازین مرتبه دو مرتبه دیگر اثبات نموده اند، حق الیقین، و حقیقة الیقین کما سبق نقله من الاوراق الماضیه و شیخ کبیرؒ این مرتبه را مرتبه متوسطین می انگارند کما سبق نقله ایضاً،

سوال اگر گوئی کہ این بر تقدیرے راست می آید کہ مراد از توحید حالی شہود وجہ اتحاد باشد فقط و بر تقدیرے کہ مراد از آن جمع جمع و فرق باشد چنانچہ سابق بآن اشارہ رفت، پس آنرا مرتبہ متوسطین قرار دادن چگونہ راست آید، قال الشیخ ایاکم والجمع والتفرقۃ، فان الاول یوجب الزندقۃ والالحاد والثانی تعطیل الفاعل المطلق، وعلیکم بہما فان جامعہما موحد حقیقی، وھو المسمی بجمع الجمیع وجامع الجمع وانہ المرتبۃ العلیا والغایۃ القصوی۔

جواب گوئیم منتہائے سیر دو معنی دارد، یکے سیر الی اللہ کہ منتہائے سیر عروجی است، و دیگر منتہائے سیر مطلق کہ غایت آن نزول بعد العروج، واین توحید حالی منتہائے سیر اول ست، اما بر مذہب شیخ اکبرؒ پس ظاہر ست، واما بر مذہب مجددؒ پس نیز ہمچنین است، قال فی رسالۃ المبدأ والمعاد، اعلم ان العنایۃ الالہیۃ جل سلطانہ جذبنی جذب المرادین اولاً، ثم لیسر لی طی منازل السلوک، فوجدت اللہ سبحانہ اولاً عین الاشیاء کما قال الصوفیۃ الوجودیۃ ثم وجدت اللہ سبحانہ مع الاشیاء معیۃ ذاتیۃ، ثم رئیتہ بعد الاشیاء، ثم قبل الاشیاء، ثم رئیت اللہ سبحانہ وما رئیت شیئاً من الاشیاء، ھو المعنی بالتوحید الشہودی وھو المعبر بالفناء، ھو اول قدم توضع فی جوار الولایۃ وکمال سبق یحصل فی البدایۃ، وھذہ الرؤیۃ فی ای مرتبۃ کانت من المراتب المذکورۃ اولاً فی الآفاق وثانیاً فی الانفس، ثم ترقیت الی البقاء الذی ھو قدم ثان فی الولایۃ، فرأیت الاشیاء ثانیاً ووجدت اللہ عینا بل عین نفسی، ثم وجدتہ فی الاشیاء بل فی نفسی ...... مع الاشیاء، بل مع نفسی ثم قبل الاشیاء، بل قبل نفسی، ثم رأیت الاشیاء وما رأیتہ تعالیٰ اصلاً، وھی النہایۃ التی ھی الرجوع الی البدایۃ والعود الی مرتبۃ العوام، وھذا المقام ھو اتم مقامات دعوۃ الخلق الی الحق سبحانہ واکمل منازل التکمیل والارشاد انتہی۔ وبعضے از متعلقات این مقام بعد ازین وارد شود ان شاء اللہ تعالیٰ

قولہ حقیقتے نداشتہ باشد

اقول یعنی از قبیل اکاذیب و مخترعات قوۃ متخیلہ باشد کانیاب الاغوال بدون آنکہ اورا در خارج منشائے و مستندے باشد،

قولہ وایشان در تمامی عمر خود از آگاہی حقیقۃ الحق بے بہرہ و بے نصیب ماندند،
اقول یعنی معبود ایشان خدائے تعالیٰ نباشد، بلکہ ایشان غیر خدا را الٰہ مقرر کردہ باشند، وآیت
"أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلٰى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلٰى بَصَرِهِ غِشَاوَةً" در حق ایشان نازل شد،
قولہ وریاضات ومجاہدات ایشان لغو وعبث باشد،
اقول بلکہ این ہمہ مجاہدات واخلاص قلب وقالب برائے حق، وتحمل مشاق تکلیفیہ ایشان را
بد از شیطان کہ معتقد الوہیت الحق است گردانیدہ باشد، سبحانک ہذا بہتان عظیم،
قولہ وقد قال اللہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" الآیۃ
اقول مستفاد ازین آیت آن ست کہ ہرچہ بعد از مجاہدۃ، وامتثال امر الٰہی حاصل شود، سبیل
الٰہی است، واین معرفت یعنی شہود حق در ہر شیٔ حاصل است بعد مجاہدہ وریاضات پس سبیل الٰہی
باشد، "وَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ" "قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْ أَدْعُوْا إِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ
أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ" این است تتمیم این دلیل، وتقویۃ
آن نظم بمقدمات مناسبہ بآن، وتصویر اطراف مقدمات آن، واستدلال برائے تصدیقات آن،
واما تقریر ملازمت این دلیل پس بآن وجہ است کہ گفتہ شود، شہود حق در خلق مستلزم حصول
حق در خلق، بوجہے از وجوہ عینیہ بذات یا صفات خواہ آن صفات عین صفات مرتبہ خفیہ باشد،
یا مشارکت صوری بصفات آن مرتبہ داشتہ باشد، اگر امر چنین نباشد لازم آید مشہودیہ معدوم
صرف، وآن باطل است، وشہود حق در خلق ثابت است بمشاہدۃ جماعۃ کثیرۃ من الثقات الکبار،
پس حصول حق در خلق ثابت است اما آنکہ شہود یہ معدوم صرف، باطل است، پس ازان جہت
است کہ لازم می آید خلف در وعدہ الٰہی زیرا کہ درینصورت عبادات این بزرگواران، وریاضات
ایشان، وامتثال احکام شرع موجب جہل مرکب باشد، در ذات حق اثبات شریک حق وعبادت آن
شریک، بلکہ ہیچ عبادت غیر حق شد فقط، حالانکہ وعدہ الٰہی بآن رفتہ است کہ عبادات وریاضات
ومجاہدات بامتثال اوامر شرعیہ منتج ومفید حصول سبیل الٰہی می باشد، وامورے کہ ایشان را
حاصل شد منافی حصول سبیل الٰہی است، والمتنافیان لا یجتمعان قطعاً، لا یتراأی ناراھما،
در دقائق الحکم مذکور است، ان بعض الجہلاء یقولون ان اثبات لا ثنینیۃ الحقیقیۃ بین

الخالق والخلق حق، واثبات الوحدة والتمثیل باطل، ومع ذالک یقولون ان الاولیاء فی حالة کمالهم یخیل لهم وحدة الشهود فیظنون ان الخلق والخالق شئ واحد، وذالک نتیجة الریاضات الشاقة فکانهم یقولون ان الکفرة والزنادقة والفلاسفة المتکلمین المحجوبین، والفاسقین، واهل الشوق کلهم علی الحق، لقولهم بالاثنینیة، وان الاولیاء علی الباطل بما انهم یشاهدون ماهو باطن فی نفس الامر، فما وجه تفضیل الاولیاء مع بطلان شهودهم علی الکفرة والفاسقین مع کونهم علی الحق فی زعمهم الباطل، علی ان الله تعالیٰ قال "وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا" ولم یقل لنهدینهم سبل البطالة، وای فائدة فی الریاضة والمجاهدة اذا کان منتجا لشهود ماهو باطل فی نفس الامر یغلط[1] فی انتهی

قوله گوئیم اگر مراد از ظهور توحید حالی آنست که حالتے پیدا شود که موجود بوجود حقیقی یکے پیش نظر در نیاید، و در ہمہ چیز بجز ظهور انوار و تجلیات وے مشهود نگردد و ماورائے انوار از نظر بصیرة بالکلیة مختفی گردد، پس این خود عین توحید شهودی است، و در حقیقت مستلزم عینیت را

اقول این جواب در حقیقت اعتراض است بران دلیل که سابق مذکور شد، و چون تقریر دلیل کماینبغی معلوم گردد، این اعتراض را دخل نماند، و باین ہمہ ازالہ این شبہ باحسن وجوہ در اوراق آتیہ ان شاء الله تعالیٰ نمودہ خواہد شد، آنچہ اینجا مذکور کنم دو نکتہ است متعلق بکلام صاحب رسالہ

نکتہ اولیٰ آنکہ کلمہ ظهور درین مقام بے موقع است، و خود صاحب رسالہ در شق ثانی این کلمہ را اسقاط نمودہ، این قدر تفہمیدہ است کہ چون اخفاء اشیاء از نظر سالک و اضمحلال آنہا در وحدة واحد حقیقی ظهور توحید حالی باشد، توحید حالی نخواہد بود، مگر اضمحلال اشیاء در وحدت واحد حقیقی فی الواقع، پس توحید حالی عین توحید وجودی شد، شق اول عین شق ثانی گشت و چون صاحب رسالہ این قسم غفلتہائے بسیار می کند و قوع آن در اینجا ہم از و مستبعد نیست

نکتہ ثانیہ آنکہ توحید حالی را ہمین معنی است و آن ہمین توحید شهودی است چنانچہ شیخ کبیر ازین مقام بشهود حالی تعبیر می فرمایند لیکن توحید شهودی باین معنی منافی توحید وجودی نیست

---

(۱) کذا فی الاصل۔

بلکہ مثبت آن ست، زیرا کہ مستلزم است فی الجملہ عینیت را کما سبق وسیاتی ان شاء اللہ تعالیٰ قال الشیخ ابو المکارم المشرحیؒ فی تنبیہ المحجوبین بدانکہ قومے از ابلہان عصر ما عبارات سلف را کہ در وحدۃ وجود گفتہ اند، تاویل بوحدت شہود می کنند، و ما نیز می گوئیم کہ وحدۃ وجود فی نفس الامر مسئلہ حق است تا بر کسے منکشف نشود او از محجوبین است و سوقی است نہ صوفی، پس بعد از انکشاف ہمان وحدۃ وجود مسمی بوحدۃ شہود گردد، اول مرتبہ کشف وشہود آن است کہ سالک این مسئلہ را بدلائل آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ و اقوال سلف اثبات نمودہ در مطالعہ شہود وحدۃ در کثرت استعمال نماید، بعد ازین اگر او را وصول باین مسئلہ حقہ بعلم الیقین و عین الیقین و حق الیقین نشود، نزد این طائفہ داخل ولایت صغری است نہ کبری، فان الولایۃ الکبری عبارۃ عن رفع الحجب الامکانیۃ الموقعۃ فی الاثنینیۃ ومع ذالک وصیۃ سید الطائفۃؒ و سلطان العارفینؒ در حق وے رفتہ است باینکہ گفتہ اند اذا رأیتم من یعتقد بکلام ہذہ الطائفۃ فالتمسوا منہ الدعاء فانہ مستجاب الدعوۃ وبحکم من احب قوماً فہو منہم، معدود منہم۔ اما این ابلہان میگویند کہ معنی وحدت شہود آن ست کہ بندہ از خدا جدا است و دوئی حقیقی درمیان ہر دو واقع است، و میگویند کہ ہر کہ اعتقاد بوحدۃ وجودیہ می کند ضال و زندیق است، اما در نظر کمل اولیاء در بعض احوال منکشف میشود کہ ہر دو یکے است، و بطلان این معنی نزد اولی الابصار مخفی نیست انتہی،

قولہ قال بعض علماء الصوفیۃ وان قالوا انرید بہا ای بوحدۃ الوجود ان العارف اذا غرق فی بحر العرفان، لا یشاہد غیر الرحمٰن، ولا یشاہد الا موجوداً ازلیاً ابدیاً، یقال ان ہذا لیس بوحدۃ الوجود، بل ہی وحدۃ الشہود، ثم لیست بمقصودۃ عظیمۃ عند اہل الکمال، لان الکامل من یشاہد الحق حقا والخلق خلقا و یری بینہما فرقا ویعطی کل کل ذی حق حقہ، انتہی۔

اقول قال بعض علماء الصوفیۃ ہذا ہو المشہور علی الالسنۃ من معنی وحدۃ الشہود لکنی لست اظن بالاکابر بانہم ہکذا قالوا، بل خطاء من تصدی لتحریر مذہبہم واللہ اعلم بمرادہم، لا نذیر دعلیہ ان کون التوحید الحالی، ہو الکمال الاقصی متفق علیہ

عند جمیع الصوفیۃ فلو کان لذالک سر من [illegible] سالہم ومجاہداتہم اثمرت شہودا غیر النفس الامری من قبیل اغلاط الحس وقد قال اللہ تعالی والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا الآیۃ فما شانہم عند ذالک انتہی

ثم اقول ہذا الذی نقل عن صاحب الرسالۃ لا نعرف لہ اسما ولا وصفا حتی نتکلم فی الجرح والتعدیل فہذہ شہادۃ مجہول مستور الحال وقد قابلناہا بمثلہا وعلی التنزل فلا یخفی ما فی کلامہ من الاختلال

اما اولاً فلان اطلاق لفظ وحدۃ الوجود فی ہذا المعنی لم نعثر علیہ فی کلام احد من الصوفیۃ نعم ہو اصطلاح ماخوذ من اصطلاح السید آدم البنوری

واما ثانیا فلانہ لیس معنی وحدۃ الوجود عندہم ان لا یشاہد السالک غیر الوجود الواحد او یحصر الموجودیۃ بذالک الوجود وبان یکون عینہ واحدا ومع ذالک فقد ظہر فی مرایا کثیرۃ ومظاہر متعددۃ فالوجود واحد والموجود اثنان قال قائلہم ؎

وما الوجہ الا واحد غیر انہ — اذا انت عددت المرایا تعددا

واما ثالثا فلان قولہ بل ہی وحدۃ الشہود مسلم عند الوجودیۃ ایضا ولذالک یعبر عنہ الشیخ الکبیر فی المفتاح بالشہود الحالی وانما النزاع فی تسمیتہ بوحدۃ الوجود فہو من بدعات ہذا القائل۔

واما رابعا فلان قولہ لیست بمقصودۃ عظیمۃ عند اہل الکمال لا دخل لہ فی ہذا المقام لان الوجودیۃ قاطبۃ یعضون علیہ کما نقلنا عن مفتاح الغیب

واما خامسا فلان قولہ الکامل من یشاہد الحق حقا الی آخر ما قال لیس بشیء لان حال السالک المبتدی فانہ ایضا یشاہد الحق حقا والخلق خلقا ویری بینہما فرقا ومع ذالک فلیس لہ حظ ولا نصیب بل الکامل من یشاہد الحق فی مرتبتہ والخلق فی مرتبتہ ثم الحق فی الخلق فی الحق ویجعل کلا منہما مرآۃ الآخر فیعطی کل ذی حق حقہ قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب واما الکمل والمتمکنون شاہدوا الحق ظاہرا من حیث الوجود والحقائق کلہا مجالی ومظاہر وشاہدوا ان الحق ایضا مظہر لاحکام ہذہ الحقائق من حیث تعیناتہا وتعدداتہا، ثم

قال وھٰؤلاء ھم الذین شھدوا الحق حق الشھود وعرفوہ حق المعرفۃ انتھی،

وبالجملۃ فلم یقل احد من الصوفیۃ الوجودیۃ ان ھذہ المرتبۃ اعلی المراتب بل ھذہ المرتبۃ ایضاً من المراتب العالیۃ کما سبق من کتاب الشاھدۃ للشیخ الاکبرؒ والشیخ المجددؒ وان انکر کون الممکنات مرایا لمرتبۃ غیب ھویۃ الحق موافقاً للوجودیۃ فانہ صرح لکون الواجب مرآۃ للممکنات وکون الممکنات مرایا لکمالات الواجب وصفاتہ قال فی المکتوب الخامس والاربعین من الجلد الثانی، باید دانست کہ عالم بتمامہ مجالی ومرایائے صفات واجبی است تعالیٰ وتقدس واگر علم است مرآۃ علم اوست سبحانہ واگر قدرت است ہم مرآۃ قدرت او تعالیٰ، وقال فی المکتوب السادس والاربعین منہ توان گفت کہ واجب تعالیٰ وتقدس مرآۃ ممکن است، واشیاء در مرآۃ واجب تعالیٰ چنان متوہم میشود کہ صور اشیاء در مرآۃ انتہی وغیر ذالک من مکاتیبہؒ،

قولہ چرا کہ نزد قائلین بوحدۃ شہود چنان گذشت وجود حقیقی مختص باوست سبحانہ وتعالیٰ،

اقول رئیس قائلین بوحدۃ شہود حضرت شیخ مجددؒ اند وموجود بوجود حقیقی نزدیک ایشان نہ چیز است یک ذات وہشت صفات،

قولہ وکائنات بذواتہا وصفاتہا ہمہ ظلال وے اند ومظہر انوار وتجلیات وے،

اقول نزدیک حضرت شیخ مجددؒ ممکنات اعراض مجتمعہ اند پس آنہا را اصلاً ذات نیست وقیام ہمہ ظلال باصول خود است، قال فی المکتوب الخامس والاربعین من الجلد الثانی، ممکن چون بر صور اسماء وصفات او تعالیٰ مخلوق است بتمامہ عرض است وبوئے از جوہریت نیافتہ، وقیام او بذات واجبی است تعالیٰ وتقدس، وارباب معقول کہ ممکن را بجوہر وعرض تقسیم نمودہ اند، از ظاہر مسمی ست، وقیام بعض ممکن ببعض دیگر کہ ثابت است، از قبیل قیام عرض بجوہر، بلکہ فی الحقیقۃ آن ہر دو عرض بذات واجبی تعالیٰ قیام دارند جوہریتے درمیان اینہا ثابت، قیوم جمیع ممکنات اوست تعالیٰ وتقدس پس ممکن را فی الحقیقۃ ذات نبود کہ صفات او قائم بآن ذات باشند، بلکہ ذات مرواجب را است تعالیٰ کہ صفات او تعالیٰ وہمچنین جمیع ممکنات باو قائم اند، واشارتے کہ ہریک بذات خود بلفظ انا می نماید آن اشارۃ فی الحقیقت راجع بہمان یک ذات است کہ ہمہ را قیام باوست، اشارہ کنندہ داند یا نداند انتہی۔

ونیز کائنات نزد ایشان ظلال صفات زائدہ اند بر ذات، نہ ظلال نفس ذات، بلکہ حضرت شیخ مجددؒ در مکاتیب خود ممکنات را ظلال شیون ذات ہم قرار نمیدہند، قال فی المکتوب لمذکور ذات اورا تعالیٰ در عالم مظہرے نیست و مرآتے نہ، بلکہ ذات او را تعالیٰ با عالم ہیچ مناسبتے نیست، وقال فی المکتوب السابع والثمانین بعد المائتین من الجلد الاول، وایضاً عروج محمدی چون بجانب شیون ست، وشیون را با عالم ہیچ مناسبتے نیست چہ عالم ظل صفات است، نہ ظل شیون الیٰ آخرہ۔

قولہ ومظہر انوار وتجلیات وے نہ عین وے،

اقول اگر مراد از عینیت اتحاد ممکن با واجب است در حقیقت یا حصر واجب در ممکن پس این خود ہرگز مذہب وجودیہ نیست، قال الشیخ الاکبرؒ فی الباب التسعین ومائتین من الفتوحات من اعظم دلیل علی نفی الحلول والاتحاد الذی یتوہم بعضہم ان یعلم ان القمر لیس فیہ من نور الشمس شئ وان الشمس ما انتقلت الیہ بذاتہا، وانما کان القمر مجلی لہا، وقال فی الباب الخامس والمائتین من الفتوحات، فہو عین کل شئ فی الظہور ما ہو عین الاشیاء فی ذواتہا سبحانہ وتعالیٰ بل ہو ہو والاشیاء اشیاء، انتہی۔

وقال صاحب اللمعات، بدانکہ میان آئینہ وصورت ہیچ وجہ نہ اتحاد ممکن است ونہ حلول،

ے گوید آنکس درین مقام فضول　　کہ تجلی نداند او ز حلول انتہی۔

واما قول وجودیہ کہ "العالم اعراض مجتمعۃ فی عین واحدۃ" پس ان شاء اللہ تعالیٰ بعد ازین مذکور شود، ونیز معلوم گردد کہ این قول نزدیک شہودیہ ہم مسلم است وبآن اعتراف دارند، واگر مراد از عینیت اثبات جہت جامعہ است بین الموجودات کلہا من الواجب والممکن، پس شہودیہ کجا انکار این معنی کردہ اند، چنانچہ از مکتوب یکصد ونود ویک از جلد اول نقل آن در اوراق ماضیہ گذشت، وقال صاحب الحد الفاصل، وتحقیق ان الشیخ فی امثال ہذہ المقامات ینہض لسان مقام الجمع الذی ہو مقام شریف وہنالک السکر لازم لصاحب المقام، والحد الفاصل بین العبد والرب مرتفع عن نظرہ، وتشہدہ الجہۃ الجامعۃ بینہما، وہو الوجود المنبسط علی الواجب تعالیٰ، وعلی اعیان الممکنات الیٰ آخرہ، واین عبارت نص است برآنکہ نزد ایشان جہت جامعہ ثابت است، وشامل است مر صور وجوبیہ وصور امکانیہ را، وہمین است مراد

وجود بہ از اتحاد،

قولہ چہ ظل شئ غیر آن شئ است نہ عین وے۔

اقول وجہ تطبیق در بیان اتحاد ظل با اصل و مغایرت ہر دو وصحت حمل کلی بر دیگرے وامتناع آن سابق بطریق استیفا، بیان کردہ ایم، واین نزاع را راجع بنزاع لفظی ساختہ، لیکن چون صاحب رسالہ این مذکورات را اعادہ نمودہ خواستیم کہ چیزے بطریق اجمال وانمائم تا بار دیگر نزاع را بہ داشتہ باشم، وحتی یکون تذکیرا لماسبق، وتمہیدا لما لحق، وتشحیذاً للاذہان الاذکیاء، وصلحا بین الفئتین من الاولیاء۔

باید دانست کہ حضرت مجددؒ در مکتوب ہفتاد و نہم از جلد ثالث وغیر آن تفسیر فرمودہ اند ظلیت را بظہور شئ در مرتبہ ثانیہ یا ثالثہ فصاعداً، واین تفسیر اقتضائی کند کہ درمیان ظل واصل دو وجہ ثابت شد، وجہ اتحاد زیراکہ در مرتبہ ثانیہ یا ثالثہ ظاہر ہمان اصل ست، واختلاف نیست مگر در مرتبہ چنانکہ در مکتوب بست ویکم از جلد ثانی می فرمایند این معاملہ وراتے طور نظر و فکر ست، زنہار از اینجا حلول وتمکن فہم نکنی کہ آن کفر و زندقہ است، ہرچند عقل معاش باور نکند کہ عین یک شئ در عین دیگر ظاہر شود وحلول وتمکن در انجا نباشد این از قصور عقل است، وقیاس غائب ہست برشاہد فلا تکن من القاصرین انتہی، ووجہ مغایرت، زیراکہ اختلاف وجود واثنینیت آن موجب تغایر است "الاثنان متغایران" وچون نیک نگاہ کنیم اتحاد نیست مگر باعتبار ظہور، زیراکہ اصل است کہ در مرتبہ ثانیہ ظاہر است، وغیریت نیست مگر باعتبار نحو وجود، فان الاثنینیۃ بحسب الحقیقۃ، تقتضی التغایر بحسبہا، والاثنینیۃ بحسب الوجود تقتضی التغایر بحسبہ، وہمین است مذہب شیخ اکبرؒ وقد صرح بہذا الحیث قال فہو عین کل شئ فی الظہور ماہو عین الاشیاء فی ذواتہا۔

واما آنکہ واجب وممکن در حقیقت ونحو وجود متحد باشند پس ہیچکس از صوفیہ محققین بآن نرفتہ، واجب نزد ایشان صرف وجود ومحض ہستی است، والممکنات کلہا نسب عدمیۃ، ووجود الواجب بمعنی مابہ الموجودیۃ عینہ، ووجود الممکن ظہورہ فی مرآۃ الوجود، فالمترتبتان "لاتترائی نارا ہما"[1]

---

(۱) یہ ترمذی شریف کی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤمنین کو مشرکین کیساتھ اکٹھا رہنے سے منع فرمایا کہ ان دونوں کی آگیں اکٹھی نہ دیکھی جائیں۔ یہ اسوقت کی بات ہے کہ جب اہل ایمان کو ہجرت کا حکم تھا۔ سواتی

اما آنچه از کلام شیخ اکبرؒ در فصوص مشعر است، بعینیت وجود بہر ممکنات محدثات را، پس آن را توفیقا بین الاقوال برہمین عینیت باعتبار ظہور فرود باید آورد،
وقریب من ھذا ما حمل علیہ صاحب الجانب الغربی کلام الفصوص حیث قال، موجود خارجی ازین حیثیت کہ جامع است میان ماہیت ممکنہ ومبدا، واجب اگر بجہت اشتمال او بر مبدا، او را عین گویند دور نمی باشد، واگر از حیثیت اشتمال بر ماہیت او را غیر دانند بعید نیست، پس او نہ عین است ونہ غیر، وہم عین است وہم غیر،
ثم قال، بدانکہ جعلک اللہ من اھل التجلی کہ حضرت شیخ قدس سرہ، ازان اشرف وانزہ است کہ ممکنات را ہمین واجب داند وبندہ را باسم اللہ جل جلالہ خواند، ومراد از عینیت آن است کہ درین نتیجہ سیوم مذکور شد، ودلیل بر آن، آنست کہ در باب خامس ومائتین در فتوحات فرمودہ، کہ تجلی نزد قوم اختیار خلوت است، واعراض است از ہرچہ شاغل باشد از حق جل وعلا، ونزد ما تجلی از وجود مستفاد است، زیراکہ در اعتقاد چنین واقع شدہ است کہ آن وجود غیر حق است، ودر نفس الامر نیست الا وجود حق جل وعلا، واین کلام عین آن کلام است کہ در سابق مبین شد کہ وجود حق تعالیٰ مبدأ آثار واحکام است، چہ محصل سخن شیخ در اینجا آن است کہ وجودیکہ مستفاد است در اعتقاد مردم چنان ست کہ او غیر حق است، آنگاہ بعد از چند سطر فرمودہ عین کل شئی فی الظہور ماھو عین الاشیاء فی ذواتھا، سبحانہ وتعالیٰ ھو ھو، والاشیاء اشیاء اند، وچون عینیت را بالظہور مقید کردہ ہمان سخن باشد کہ در نتیجہ سیوم مقرر شد کہ موجود خارجی ازین حیثیت کہ مشتمل است بر مبدأ کہ واجب الوجود است، اگر او را عین او گویند بعید نیست، زیراکہ موجود خارجی من حیث آنکہ مشتمل موجود متضمن مبدأ است، ومن حیث آن کہ نفس ماہیت است رائحہ از مبدأ در و نیست، پس از حیثیت اولیٰ مبدأ عین او باشد، واز حیثیت ثانیہ مبدأ مرآۃ او باشد انتہی،
ونیز باید دانست کہ تحاشی حضرت مجددؒ از اطلاق لفظ تنزل وامثال آن محض بنا بر آنست کہ این الفاظ موہم تغییر وتبدیل اند، کما نقل التصریح بذالک من کلامہؒ سابقاً، ودر مکتوب از جلد ثالث نیز بآن ایمائے فرمودہ اند حیث قال سبحان من لا یتغیر بذاتہ ولا بصفاتہ،

ولا فی اسمائہ بحدوث الاکوان، زیراکہ در حدوث اکوان ہر تغیرے وثبوتے کہ رفتہ است،
در مراتب عدم است، و در حضرت وجود تعالیٰ و تقدس ہیچ تنزلے و تبدلے
چہ در خارج وچہ در علم راہ نیافتہ انتہی۔
وحقیقت این نسبت را ایشان نیز معترف اند، زیراکہ لفظ تجلی فی تنزل و ظہور در کلام موجود نیز مفسر بہمین تفاسیر است کہ در معنی ظلیت
حضرت مجدد ذکر فرمودہ اند، و در اصطلاح ایشان تبدل و تغیر و انتقال و تحول ازین الفاظ
ہرگز مفہوم نمی شود کما لا یخفی علیٰ من لہ ادنیٰ مسکۃ من العقل،
این است تطبیق در اتحاد ظل با اصل، و مغایرت درمیان آن ہر دو،
(بحث صحت حمل ظل بر اصل) واما مبحث صحت حمل یکے بر دیگرے، و امتناع آن پس در تطبیق
درین نزاع اینجا دو وجہ مذکور کنیم۔
تقریر اول آنکہ چون یک شئ را مراتب بسیار باشد، نظر باختلاف مراتب، احکام مختلفہ بسوئے آن
شئ مستند می شود، و ھذہ القاعدۃ مقررۃ عند جمیع المحققین من اھل العیان و حزب البرھان،
پس ذات حضرت کہ رفیع الدرجات، و ذو المراتب است نیز احکام مختلفہ دارد نظر باختلاف
مراتب خود، و مسقط اشارۃ، ہر یک از حاکمین باحکام مختلفہ، مرتبہ الیست از مراتب آن پس حضرت
مجدد کہ منع صحت محض ظلال کہ کائنات اند، بر اصل الاصول کہ ذات حضرت حق است، می نمایند،
مسقط اشارۃ ایشان و مرجع حکم ایشان مرتبہ عین ہویۃ ست، کہ ہیچ مناسبتے بمراتب سافلہ ندارد، و
ہیچ نسبتے در آن حضرت بار نمی یابد،
وحضرت شیخ اکبر کہ بر حمل خلق بر حق مثلاً اقدام می نمایند، ملحوظ ایشان مراتب تنزل و ظہور اند فما ارتفع
النزاع بین المذھبین،
و تقریر وجہ ثانی آنکہ حمل عبارتے است مشعر باتحاد موضوع با محمول، و این اتحاد را علاقہ و رابطہ
می باید، و باختلاف علائق و روابط اصناف کثیرۃ از حمل بر روئے کار می آیند، مثل حمل اولی و حمل
متعارف، و حمل ذاتی، و حمل عرضی، و حمل انضمامی، و حمل انتزاعی، و قدر مشترک درین ہمہ اصناف اتحاد
در نحو وجود خارجی خاص است، و اہل منطق در تخاطب خود حمل بر ہمین معنی اطلاق کنند، و منحصر درین
اصناف دانند، و چون تنقیح کنیم حمل را سوائے این اصناف دیگر در عرف و شرع، و اصطلاحات

صوفیہ یافتہ می شود، کہ در اوراق آتیہ ان شاء اللہ بعضے از علائق، و روابط آن اصناف مذکور خواہد شد مثل اتحاد زمانی در حدیث فتح قسطنطنیہ و خروج الدجال،

بالجملہ حضرت شیخ مجدد جائیکہ انکار حمل می فرمایند مراد ازین ہمان اصناف حمل را میدارند کہ در اصطلاح اہل منطق و کلام، معتبر اند، و در تخاطب آنہا مستعمل، و شیخ اکبر چون نظر بر اصناف دیگر افگنند و علائق و روابط بعضے ازان اصناف درمیان ظل و اصل و خلق و حق بتحقیق یافتند، حکم بصحت حمل فرمودند فلا نزاع بینہما،

قال الشیخ المجدد فی آخر المکتوب الاول من الجلد الثانی، و اگر کسے ظل شخص را عین شخص بگوید بر سبیل تسامح و تجوز خواہد شد و قال ایضاً او سبحانہ باعالم عین کل واحد منہما موجود افی حال الاتحاد فہما ذاتان بمنزلۃ تظہر الواحد فی مراتب الحدود مظہر الحدود فقد یصح الاتحاد من ھذا الوجہ الی اخر ما قال،

فائدہ (در تحقیق ماہیت وجود) بدان رحمک اللہ تعالیٰ کہ چون در وجہ اول ایماتے باختلاف مراتب وجود گذشتہ، مناسب نمود کہ این مبحث را بتفصیل مستوفی مذکور سازیم، تا ہر دو مذہب باصولہما و فروعہما منطبق شوند،

باید دانست کہ وجود نزدیک محققین از صوفیہ وجودیہ، و علماء راسخین حقیقتے ست واحدہ بوحدت حقیقیہ کہ محیط است سائر اقسام وحدۃ را من الوحدۃ الشخصیۃ، والنوعیۃ، والجنسیۃ وغیرہا، و آن وحدۃ عین اوست، و این حقیقت را مراتب بسیار است از ابتدا مرتبہ غیب ہویۃ تا آخر نظام کون، و سائر مراتب مثل غیب ہویۃ و عماکہ برزخ است بین الحق والخلق الی الارواح والاجسام، المثالیۃ، والشہادیۃ، باہم مرتب اند ترتباً طبعیاً، لا وضعیاً، ان کل مرتبۃ عالیۃ علۃ للمرتبۃ السافلۃ، و ہمچنین این مراتب باہم متباین اند، بالحقیقۃ المختصۃ بہا، تبایناً ذاتیاً حقیقیاً، لا اعتباریاً، و باوصف این مراتب، وجود مطلق، در ہر طرف واقعی عین اوینند، و تعدد مراتب بہیچ وجہ مزاحم وحدۃ حقیقیہ او نیست، چہ تزاحم، و تقابل، درمیان وحدۃ و تعدد، و دخول و خروج و انفصال، و اتصال، بلکہ تقابل سائر متقابلات نیست الا باعتبار مرتبۃ واحدۃ

علہ و بعدہ کان مستقل من کلامہما ما یدل علی ان الحمل الذی یمتنع ولم الحصل مفہومہ واللہ اعلم ۱۲ سوکتی

بالجملہ وحدۃ عالیہ مزاحم کثرۃ سافلہ نمی شود، و ہر مطلق در مرتبہ خود و را جمیع قیود است، و مطلقے کہ ما در صدد بیان حال آنیم چون عین وجود شئی است البتہ در وجود خود محتاج بامر زائد یعنی قیود بوجہ من الوجوہ نیست، و ہمچنین در جمیع کمالات تابع وجود محتاج بامر زائد نیست بخلاف سائر مطلقات کہ این حکم ندارند، اگر چہ فی حد ذاتہا و را جمیع قیود و اعتبارات اند، ایا نمی بینی کہ آب را چون در کوزہ متفرق سازیم، وحدۃ اتصالی کہ عبارت از صورۃ جسمیہ است، مفقود می شود، و در معنی ماہیت ہیچ تغیرے و تبدیلی بزوال این وحدۃ، و عروض این تعدد راہ نمی یابد، پس در ہر مرتبہ عقل سہ چیز انتزاع می کنند، یکے خصوصیت مرتبہ و آن امرے معدوم فی نفسہ بلکہ عین عدم است، و دوم وجودات خاصہ کہ با مراتب متحد اند و سیوم وجود مطلق،

اما امر اول پس اگر مصداق آن وجود مطلق باشد یعنی غیر مقید بقیود خاصہ آن را مرتبہ غیب ہویہ دانند و سائر مراتب را بہ نسبت وجودات خاصہ قیاس باید کرد،

و اما وجودات خاصہ پس نسبت آنہا با امرین باقیین مختلف است، با خصوصیات مراتب نسبت صورت است با ہیولی، و فصل با جنس، و با وجود مطلق، نسبت ظل ست با صل، اگر وجود را در مرتبہ کہ مختص است باو اعتبار کنند، و الا نسبتے است و را جمیع نسب و اعتبارے است فوق جمیع الاعتبارات، و با ہیچ چیز او را ہیچ وجہ مشابہت و مشارکت نیست.

و اما وجود مطلق، پس مرتبہ او، و وجود خاص او، عین اوست، و زیادت در آنجا محض از موہومات است ہچون این قدر معلوم گشت، باید دانست کہ شیخ اکبرؒ نظر بر وجود مطلق افگندہ اند، و باقتضاء مقام جمع یک ذات، و یک وجود اثبات می نمایند، و او را در حقیقت خود و مرتبہ خود با ہیچ چیز، بہیچ وجہ مشارکت تجویز نمی کنند، و سائر مراتب را امور معقولہ میدانند، لکن معقولات متحققہ در واقع، و باعتبار ظہور در خصوصیات عین ہر چیز میدانند، و شیخ مجددؒ نظر بر مراتب افگندہ اند، و باقتضاء مقام فرق، مرتبہ ذات را اعلی حدہ قرار دادہ اند کہ مرتبہ غیب ہویہ ست، بعد از ان مراتب شیون، بعد از ان مراتب صفات، بعد از ان مراتب تعینات، بعد از ان مراتب ظلال علی التفصیل المقرر عندہ، و چون وجودات خاصہ در ہر مرتبہ عین آن مرتبہ اند حضرت شیخ مجددؒ مراتب را وجودات متکثرہ متعددہ واقعیہ اثبات می نمایند، پس شیخ اکبرؒ حمل مطلق بر مقید

بیک اعتبار تجویز میکنند، وشیخ مجدد رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ حمل مطلق را باین اعتبار انکار نمی کنند، لیکن اعتبار را عین ذات نمی دانند، بالجملہ از تنقیح این مراتب ثلثہ، ونسبت ہر یکے از آنہا بدیگر اختلافات بتطبیق انجامید،

(توضیح اجمال). توضیح آن اجمال آنکہ محل خلاف بین الشیخین چند چیز است، اول ذات حق، ثانی حقیقت عالم، ثالث نسبت حق بعالم، رابع وجود مراتب کہ افراد عالم اند،

اما محل اول، پس حل اختلاف درآن، آن است کہ ذات حق، نزدیک شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ وجود مطلق است ونزدیک شیخ مجدد رحمۃ اللہ علیہ متعالی است از وجود کما سبق، وہر دو قول باہم متعانق اند، زیرا کہ ذات حق نزدیک شیخین رحمہما اللہ امرے است وراء جمیع مدرکات، ومشہودات، وتجلیات، اما متبادر از کلمۂ مطلق چون ذات محیط ومنبسط است، حضرت شیخ مجدد رحمۃ اللہ علیہ از استعمال این کلمہ تحاشی مینمایند، وچون استعمال وجود باین معنی نمودہ اند، از اطلاق آن نیز تحاشی می ورزند، حالانکہ مراد شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ از لفظ مطلق صرف ومحض، وفقط است، نہ احاطہ، وانبساط، وہمچنین استعمال لفظ وجود از ایشان بنا بفہم[1] اصالۃ تحقق است، نہ آنکہ امرے است منضم بماہیات، ومثبت در آنہا، قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب، وقولنا وجود ہو، للتفہیم لا ان ذالک اسم حقیقی لہ بل اسمہ عین صفتہ وصفتہ عین ذاتہ وکمالہ نفس وجودہ الذاتی الثابت لہ من نفسہ لا من سواہ الی اخر ما قال:

پس ہر دو شیخ متفق اند برآنکہ مرتبۂ حضرت ذات، از جمیع تعینات متعال است، وتحقق او بخودی خود است، واختلاف این ہر دو بزرگ در اطلاق لفظ وجود برآن مرتبہ، وعدم اطلاق، اختلاف لفظی است نہ حقیقی

اما محل ثانی، پس حل اختلاف درآن، آن ست کہ شیخین رحمہما اللہ متفق اند برآنکہ حقائق عالم، صور علمیۂ حضرت حق اند، وآن علم بانتقاش صور اشیاء نیست، واشیاء درآن موطن خصوصیات وجود مطلق اند، مقارن بامور عدمیہ وقد مر نقلہ من کلام الشیخین، وسیاتی من ہذا الباب ما فیہ کفایۃ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اما محل ثالث، پس حل اختلاف درآن آنست کہ حقیقت عالم باتفاق شیخین مرکب است از خصوصیات وجودیہ وامور عدمیہ، وان اعدام نزدیک شیخین رحمہما اللہ مراتب وجود اند، وآن خصوصیات اگرچہ با مرتبۂ الوہیت نسبت عینیت ندارند، لیکن آنہا را مشارکت صوری با مرتبۂ مذکورہ

عند الشیخین ثابت است، و ہمچنین متفق اند برآنکہ قیام این مراتب باصول عو داست، و برآنکہ ذات مرآۃ این کمالات و خصوصیات است، و برآنکہ ذات راغایۃ قرب کہ فوق آن متصور نیست باذرات عالم ثابت است، و فرق درمیان مذہبین نیست مگر بآنکہ معرفت حضرت شیخ مجدد در مرتبہ غیب ہویۃ راعنوان ذات ساختہ است پس تجویز تنزل از ایشان نمی آید و حمل برظہور ایشان درست نمی شود، و غیریت ظاہر ترمیگردد،

و معرفت شیخ اکبر وجود مطلق، و فعلیت محضہ راعنوان ذات ساختہ است پس لازم آید قول بصحت حمل، و تجویز تنزل، و قول باتحاد و ظہور، اگرچہ درحقیقت مغایرۃ ثابت باشد،

این است وجہ تطبیق نظر بذات حق، و اما وجہ تطبیق نظر بذات عالم، باید دانست کہ تمیز وجودات خاصہ منظور ہر دو بزرگ است، اما شیخ اکبر از جانب وجود مطلق می نگرند، و عدم راقید زائد میدانند، و شیخ مجدد از جانب عدم می نگرند پس وجود مطلق را درحقائق عالم داخل نمی شمرند،

ومن اختلاف النظرین جاء الاختلاف اللفظی بینہما۔

اما محل رابع، پس حل اختلاف دران، آن ست کہ چون شیخ اکبر نظر بر وجودات خاصہ از راہ وجود مطلق افگندند بجہۃ عینیت برایشان غلبہ کرد، و غیر او را وجود ثابت نکردند، از اول مراتب تا آخر آن، و مراتب را امور عدمیہ شمردند کہ الاعیان الثابتۃ ما شمت رائحۃ الوجود و شیخ مجدد چون نظر ایشان از جانب عدم نفوذ کرد، عدم را اصل حقائق ممکنات قرار دادند و برائے ہر مرتبہ وجودے ثابت کردند، و این وجودات متکثرہ را بایکدیگر در قوۃ و ضعف مختلف دانستند تا بحدیکہ وجود صفات راکہ مساوی ذات اند، در کمال حیطہ، و اولیۃ، و ظہور بوجود ظلی مسمی ساختند، با وجود اعتراف بآنکہ وجود مطلق مشترک است در جمیع مراتب، ہذا تحقیق المقام، و بہ ینحل اکثر اختلافات الشیخین فاحفظہ،

قولہ وبسوئے عین ناظر است مصنف رسالہ ناصحۃ الموحدین جائیکہ میگوید،

اقول این استشہاد اگر برا ثبات غیریت فی الجملہ، و نفی عینیت من جمیع الوجوہ است پس مسلم است، و کلام مصنف رسالہ ناصحۃ الموحدین برآن دلالت دارد، ولیکن با مذہب صوفیۂ وجودیہ

من جمیع الوجوہ و نفی غیریت مطلقاً ۔ دلیل صریح براین مدعا آنکہ مصنف رسالہ نام این رسالہ را ناصحۃ الموحدین و فاضحۃ الملحدین قرار دادہ پس اصل توحید نزدیک او ثابت است و غرضش از تصنیف این رسالہ نصیحت موحدین است، تا از حد اعتدال پا بیرون نہ نہند، و الحاد را در این معرفت حقہ راہ ندہند، زیرا کہ طائفہ از جاہلان این معرفت را بسبب دقت و غموض آن حمل کردہ اند بر اثبات عینیت من جمیع الوجوہ و انکار غیریت من جمیع الوجوہ و بسبب این تاویل فاسدہ راہ یافتہ اند بسوئے ابطال اصول شرائع۔ و صوفیہ وجودیہ ازین منقصت بغایت دور اند و دامن ایشان ازین لوث نہایت پاک و اگر استشہاد بر آن است کہ درمیان حق و خلق غیریت محض، و بوجہ من الوجوہ حتی فی الظہور، عینیت و اتحاد متحقق نہ پس استشہاد در غیر موقع است زیرا کہ کلام مصنف رسالہ ناصحۃ الموحدین ہرگز بر آن دلالت ندارد، بلکہ بر خلاف آن کما سیتضح ان شاء اللہ تعالیٰ

قولہ اعلم ان التوحید عند العامۃ عبارۃ عن نفی الالوہیۃ عما سوی اللہ تعالیٰ واثباتہ للہ تعالیٰ وحدہ علی ما ہو مدلول کلمۃ التوحید، و اما عند الخاصۃ فہو عبارۃ عن اضمحلال وجود ما سوی اللہ تعالیٰ من الکائنات بحیث لا یشاہد الا وجود اللہ وحدہ، کما لا یشاہد فی النہار من الکواکب الا الشمس وحدہا، ہو توحید العارفین الواصلین الی درجۃ الفناء فی التوحید انتہی۔

اقول قد تقرر و تکرر ان الوجودیۃ لا یثبتون العینیۃ من جمیع الوجوہ و لا ینکرون الغیریۃ فی الجملۃ، بل مذہبہم ان بین العالم و موجدہ تعالیٰ مغایرۃ بحسب الحقیقۃ و نحو الوجود، و ان المرتبۃ الوجوبیۃ غیر المرتبۃ الامکانیۃ، و انہ لا یصح اطلاق الاسامی المخصوصۃ بالمراتب الکونیۃ علی مراتب الالوہیۃ، و ان ہذہ المغایرۃ ہی التی تترتب علیہا آثار النشأتین، و احکامہما۔ قال العارف الجامیؒ

؎ لاح فی ظل السوی شمس الہدی لا تکن حیران فی تیہ الضلال

وقد سبق منا ما یشید ارکان ہذہ الدعوی، نقلاً من کلامہم لا سیما کلام الشیخ

الاکبرؒ فی المواضع من الفتوحات وکتاب الازلیۃ، وکلام الشیخ الکبیرؒ فی مفتاح الغیب، وکلام العارف الجامیؒ فی اللوائح، ونقدالنصوص ومع ذالک فالنصوص الدالۃ علی ھذا المعنی فی کلامھم اکثر من ان یحصی واظھر من ان یخفی،
واما العینیۃ من بعض الوجوہ فلا ینکرہ الشھودیۃ کما سبق نقلہ ایضًا من کلام رئیسھم الشیخ المجددؒ فی غیر ما موضع، ثم فی ھذہ الاستشھاد الذی استشھد بہ صاحب الرسالۃ ایضًا عبرۃ لمن اعتبر وذکری لمن اراد ان یتذکر حیث ذکر اوّلًا توحید العامۃ وفسرھا بنفی الالوھیۃ عما سوی اللہ تعالیٰ، وذکر ثانیًا توحید الخاصۃ وفسرھا باضمحلال وجود ما سوی اللہ تعالیٰ من الکائنات، وقرنھما فی الحکم، فانہ یدل دلالۃ ظاھرۃ علی ان الخاصۃ ادرکوا امرًا واقعیًا مطابقًا لما فی نفس الامر، فکما ان دون مرتبۃ العوام قوم کالانعام تقضی بھم اوھامھم الی اعتقاد الالوھیۃ فی اشخاص ونفوس وافھام[1] من الکائنات، وارتسخ ھذا الوھم فی طبایعھم حتی لا یکاد یزدل ولو زالت الجبال، کذالک دون مرتبۃ الخواص قوم افضی بھم اوھامھم الی اعتقاد الوجود الحقیقی فیما سوی اللہ تعالیٰ ولم یدروا انہ وجود تخیلی متوھم مستعار لیس من الوجود الحقیقی فی شیٔ وارتسخ ھذا الوھم فی طبایعھم فلا یکاد یزول، ولولا ان الخاصۃ ادرکوا امرًا واقعیًا مطابقًا، لکانوا اسوء حالًا من العوام، ولم یکن لتسمیتھم بالخاصۃ معنی، بل العوام لھم مرتبۃ عظیمۃ علیھم حیث ادرکوا امرًا واقعیًا مطابقًا لما فی نفس الامر، ولم یدرک ھٰؤلاء کما ادرکوا، بل ھم اضل سبیلًا لما وقعوا فی ورطۃ الجھل المرکب والعوام سلموا من تلک الورطۃ، حاشاھم من ذٰلک ثم حاشاھم،
ثم انہ لشبہ انحصار المشاھدۃ فی وجود اللہ سبحانہ وحدہ بانحصار المشاھدۃ النھاریۃ فی نور الشمس وحدہ ولا شبھۃ فی ان نور الشمس حقیقۃ واحدۃ متحققۃ بالذات فی الشمس وفی غیرھا بطریق الاستعارۃ والاستفادۃ واما ما عداھا من الکواکب فاشعۃ انوارھا مضمحلۃ فی نفس الامر فی اشعۃ نور الشمس فھذا التشبیہ دلیل صریح علی

ان الوجود طبیعۃ واحدۃ متحققۃ فی مرتبۃ وراء وراء بطریق الاصالۃ والاستقلال وفی المراتب السافلۃ بطریق الظلیۃ والاستعارۃ، وکما ان نور الشمس منتشر فی الافاق مثبت فیہا، کذا لک طبیعۃ الوجود ساریۃ فی الاعیان کلہا، وکما ان الکواکب مضمحلۃ النور فی اشعۃ الشمس اضمحلالاً لا مطابقاً للواقع، ونفس الامر کذا لک المہیات مضمحلۃ فی حضرۃ الوجود، غیر ان النور وصف لا یضمحل باضمحلالہ الجوہر الموصوف بہ بخلاف الوجود، قال العارف الجامیؒ ؎

ساری است سر عشق در اعیان علی الدوام کالبدر فی الدجنۃ والشمس فی الغمام

علی ان الصوفیۃ الوجودیۃ لا یجعلون التوحید الحالی موجباً لانعدام الحقائق الامکانیۃ اصلاً کہا فی مراتبہا، ومن افتری علیہم ذالک فقد افتری بہتاناً واثماً عظیماً۔

قولہ وہمچنین حضرت خواجہ احرارؒ در فقرات بعد بیان توحید وجودی می فرمایند کہ بعضے عزیزان کمال را دانستہ اند کہ شہود وجہ باقی در کثرت میسر آید۔ انتہی۔

اقول این کلام از حضرت خواجہ عبید اللہ احرار قدس سرہ در بیان توحید حالی واقع شدہ، واین کلام را با توحید وجودی تعلقے نیست، ہرچند توحید حالی توحید وجودی را مستلزم باشد، پس توہم آنکہ این کلام بعد بیان توحید وجودی واقع شدہ افترائے صاحب رسالہ است۔ قالؒ فی الفقرات، بیقین بدانند کہ اشارۃ عظماء وکبراء اہل وجود وکشف کہ در وحدۃ واتحاد گفتہ اند، وکمال را دران دانستہ اند کہ غیر حق را نہ بیند، وبعضے کمال را دانستہ اند کہ شہود وجہ باقی در کثرت میسر آید، احدیۃ جمع وجود، وشہود احدیت در کثرت، نامند، وکمال اول را شہود احدیت ذات، گفتہ اند، الی آخرہٖ

(**چند فوائد در کلام خواجہ عبید اللہ احرار**) درین کلام تامل وافی باید نمود تا چند فائدہ ازان معلوم شود،

فائدہ اولیٰ آنکہ غرض حضرت ایشان ازین کلام آنست کہ کبراء وعظماء طریقت در مرتبہ کمال مختلف اند جمہور واکثر ایشان بآن قائل اند کہ مرتبہ کمال توحید حالی ست بوجہے کہ کثرت اصلاً مشہود نباشد، وبعضے بآن رفتہ اند کہ مرتبہ کمال توحید حالی است بوجہے کہ وحدت وکثرت

ہر دو مشہود شوند، اما کثرت مرآۃ وحدت باشد، ازین جا توان دانست کہ صاحب رسالہ آنچہ از بعض علماء صوفیہ نقل کردہ کہ "الکامل من یشاہد الحق حقًا والخلق خلقًا" مخالف کلام حضرت خواجہ احرارؒ است۔

فائدہ ثانیہ کلام حضرت ایشان مثبت است فی الجملہ عینیت را، زیرا کہ ایشان وجہ باقی را مظروف کثرت ساختہ اند، وظرفیۃ شئی شئی دیگر را، بدون حصول مظروف در ظرف، مستحیل است قطعًا، پس غیریت محض کہ منعوت اوہام است بمقامع نصوص حضرت خواجہ احرارؒ شکستہ شد والحمد للہ رب العالمین۔

فائدہ ثالثہ حضرت خواجہ احرارؒ این شہود را مرتبہ کمال قرار دادہ اند، پس لامحالہ این شہود ادراکی است صحیح وصادق، وادراک صحیح صادق را با وجود یکہ شئی بوجہ ما حاصل نباشد محال ست، چہ درین صورت ضلالت وجہل مرکب باشد، واز مرتبہ کمال بمراحل دور افتد۔

قولہ وہمچنین صاحب الحد الفاصل بین الحق والباطل می فرمایند، معنی سریان او در مراتب آن است کہ ہمان حضرت وجود است کہ در جمیع مراتب ہویداست، در مرتبہ علو والوہیت بنفسہ متحقق وموجود است، ودر مراتب سفلیہ امکانیہ ظہور نور اوست وپرتو کمال او در رنگ ظہور شخص در آئینہ ہائے متعددہ الخ انتہی۔

اقول تحقیق عبارات شیخ محمد فرح شاہؒ کہ صاحب الحد الفاصل بین الحق والباطل اند، وتعیین[1] مراد ایشان ان شاء اللہ تعالیٰ بعد ازین واضح گردد، اما درین مقام این قدر باید دانست کہ این کلام ایشان در اثبات عینیت فی الجملہ نص صریح است، زیرا کہ ایشان ظہور نور وپرتو کمال او را از اقسام سریان او در مراتب شمردہ اند، وہذا القدر ہو الذی یدعیہ الصوفیۃ الوجودیۃ، واتفاق فریقین در تمثیل سریان او بہ ظہور شخص در آئینہ ہائے متعددہ از اوضح امارات اتحاد مکشوفین است لمن لم یعمی اللہ تعالیٰ عین بصیرتہ، ولم یختم علی قلبہ وسریرتہ، وتمام کلام ایشان در رسالۃ الحد الفاصل بین الحق والباطل، وقد نقلنا ہذا التمثیل بعینہ عن العارف الجامیؒ فی الدرۃ الفاخرۃ، وعن الشیخ الاکبرؒ فی مواضع من الفتوحات، وہو موجود فی کلام غیرہما من الاکابر القائلین بوحدۃ الوجود، ممن لا یحصی عددہم۔

---

(۱) فی ن او تبیین ۱۲

قولہ و عجب است از صاحب رسالہ القول الفصل فی ارجاع الفروع الی الاصل،

اقول آرے عجب است از صاحب رسالہ القول الفصل فی ارجاع الی الاصل اعنی بہ سیدی شرف الدین الدہلوی رحمۃ اللہ رحمۃ واسعۃ، کہ درین رسالہ و رسائل دیگر کہ محض تائید ربانی و فیض روحانی بہ تصنیف و تالیف آنہا پرداختہ اند چہ قدر تحقیقات نفسیہ، و تدقیقات لطیفہ را وشاح کاہل زمانہ کہ از حلیہ تحقیق و تدقیق عاطل بود، ساختہ اند، از آن جملہ است تطبیق درمیان فرقتین عظیمتین از خواص مسلمین، کہ از مدتہا در راز راہ آشتی را فراموش کردہ بودند، و باب جدل و خلاف کشودہ، بوجہیکہ عقدہاے خلاف قیاس فیما بین از سر منحل شد، و کلام ہر دو فریق یک معنی پیدا کرد،

ثم اقول ہیچ عجب نیست از نفوس قدسیہ کاملہ کہ علوم حقہ را از مبداء فیاض، و تجلیات، و تدلیات او اقتباس نمودہ باشند، و بوراثت انبیاء و مجدد دین ملت در زمرہ تلامذۃ الرحمٰن داخل گشتہ، و آنا فآناً فیض الٰہی و مدد روح القدس فوارہ صفت در قلوب ایشان کہ فیاض حکمت و معرفت اند، جوش میزند

سے جامی او صاف مے صاف نیارد گفتن ۔۔۔ گر نہ فیضیش رسد از باطن خم پے در پے

اما عجب از صاحب رسالہ کہ برائے تکفیر سیآت خود در مرض مخاطبہ او مبتلا شدہ چہ قسم بیان واضح ایشان را نفہمیدہ درراہ حیرت و اعتراض نور دیدہ۔

قولہ کہ این چنین عبارات صوفیہ شہودیہ را بر توحید وجودی حمل مینمایند بقصد تطبیق،

اقول عباراتیکہ در اثبات مطلوب نص صریح باشد حمل آن بر آن مطلوب استبعادے ندارد، الا ہند قوم قلیل الفہم، علاوہ آنکہ صاحب رسالہ القول الفصل بعض عبارات صوفیہ شہودیہ بر اثبات جہت جامعہ بین الموجودات کلہا من الواجب و الممکن، کہ دعوائے وجودیہ است، فرود می آرند، والحق آن عبارات درین ظواہر بلکہ نصوص اند، و اکثر عبارات این طائفہ را کہ درمیان توحید شہودی واقع است، بر توحید شہودی نہ بر توحید وجودی، آرے از ینجا انتقال می کنند بحقیقہ معرفت وحدۃ وجود، تا کذب این شہود، و دخل وہم و خیال را در آن گنجائش نماند پس مطلقا حمل عبارات صوفیہ شہودیہ را نسبت با ایشان کردن، بنا بر قصور مطالعہ صاحب رسالہ است و عبارت صحیحہ آنست کہ ایشان باین عبارت و امثال آن کہ در معارف صوفیہ شہودیہ واقع است استدلال میکنند بر حقیقۃ مسئلہ توحید وجودی بضم ضمیمہ مقدمہ حقہ کہ آن نیز در کلام ایشان

معترف بہا است. الحاصل انصاف باید کرد کہ این فضیلت، و مرتبہ، و نفوذ بصیرۃ، کہ حق تعالیٰ بالیشان عنایت فرمودہ، محل تعجب، وحیرۃ، و استبعاد میشود، ولنعم ما قیل ؎

حسدوا الفتیٰ اذلم ینالوا سعیہ　　فالقوم اعداء لہ وخصوم

کضرائر الحسناء قلن لوجہہا　　حسدًا و بغضًا انہ لذمیم

و نیز تامل باید کرد در قول صاحب رسالہ بقصد تطبیق، این قصد را کہ سراسر متضمن مصالح و مزیل مفاسد و قصد صلح است بین الفئتین العظمتین من کمل المسلمین واقطابہم و مرتبہ الیست در نہایت علو کہ جمیع کبار بآن افتخار کردہ اند، لاسیما المجدد کما نقلنا عنہ سابقا. جزء عظیم فہمیدہ آرے المرء لایزال عدوا لما جہل۔

قولہ ومیگویند کہ شہود وجہ باقی در کثرت، وہمچنین ظہور انوار در آنہا بدون فی الجملہ عینیت نفس الامری معقولیت ندارد،

اقول دلائل این ہر دو مطلب مکرر سابق مذکور شد، وعمدہ دلائل آن است کہ ثبوت جہت جامعہ دربیان واجب و ممکن در کلام ایشان در مواضع بسیار مصرح بہ و منصوص علیہ است تا آنکہ بمرتبہ محکمات رسیدہ، پس سائر کلمات ایشان را برہمان محکمات حمل باید نمود، تا تناقض از کلام بزرگان مندفع شود، و اختلاف فئتین عظمتین از کمل مسلمانان در اصول اعتقادیات ایشان بہ صلح انجامد۔

قولہ و کلمات ایشان را بر ایشان حجت می آرند،

اقول درحقیقت بعض کلام ایشان را با بعض مطابق می سازند، وقد مر شواھد اثبات الجھۃ الجامعۃ مفصلاً عن الشیخ المجدد فی مکاتیبہ والشیخ محمد فرخ شاہ فلا حاجۃ الی اعادتہا۔

قولہ مگر نمیدانند کہ اگرچہ باتفاق فریقین، این ہمہ کثرت موجودات ظلال موجود حقیقی واحد اند، تعالیٰ شانہ، و مظہر انوار تجلیات او، اما نزد صوفیہ وجودیہ ظل شئ و مظہر او عین اوست و نزد صوفیہ شہودیہ غیر او، فشتان بینہما فافہم۔

اقول میدانند ما بعد دانستن بغور کلام طرفین میرسند، وبعض را با بعض منطبق سازند، نہ آنکہ بر ظاہر الفاظ موہمہ خلاف در رنگ صاحب رسالہ کہ از رتبہ تحقیق قاصر و عاجز است جا ماندہ شوند ؎

خلق اللہ للحروب رجالًا　　ورجالًا لقصعۃ وثرید

ونیز میدانند کہ تغایر مظہر با ظاہر من بعض الوجوہ منافی اتحاد شان نیست ببعض آخر منہما۔
ونیز میدانند کہ مراد صوفیہ وجودیہ از حکم بعینیت ظاہر با مظہر عینیت من جمیع الوجوہ نیست،
تا مزاحم غیریت شود، ومقصود صوفیہ شہودیہ از اطلاق غیریت محض نیست تا مصادم عینیت گردد
پس فریقین باہم آشتی دارند، ومذہبین باہم متعانق اند فلا شتان بینہما۔
فائدہ چون معلوم شد کہ انکار صاحب رسالہ از تطبیق سیدی شرف الدینؒ محض بنا بر آن است
کہ بسبب نفاست وعلو شان آن تحقیقات را امر غریب دانستہ، خواستم کہ غرض سیدی مذکور
را بہ تنقیح وتحقیق مذکور کنیم، تا بحکم "اذا ظہر السبب بطل التعجب" این تعجب بالکلیہ مضمحل گردد
باید دانست کہ غرض ایشان درین مقام آنست کہ محل تردد بین العینیۃ والغیریۃ، نسبتہائے
متعددہ معلومۃ الاحکام، ذوات الجہتین من العینیۃ والغیریۃ محقق میشوند، وباوجود ثبوت ہردو
جہت، وتحقق جہۃ جامع در جمیع نسب بعضے ازانہا بوحدۃ مائل تر می باشد، وازین جہت اند کے
موحش افتادہ اند، وبعضے بہ تغایر نزدیک تر، وازین جہت بہ تنزیہ ملائم تر می باشند وباذہان
عوام نزدیک تر، وسابق مکرر مذکور شد، کہ شہودیہ ہرچند ظل ومظہر را غیر اصل وظاہر میگویند
لیکن منکر تحقق جہت جامعہ نیستند، وہمچنین وجودیہ اگرچہ استعمال لفظ تنزل روا میدارند، واصل
وظاہر را عین ظل ومظہر میدانند، لیکن منکر امتیاز حقیقی نیستند، وبرین مقدمہ سیدی شرف الدینؒ
دلائل وحجج بینہ از کلام فئتین در مواضع متفرقہ ایراد نمودہ اند، وما اینجا کلام ایشان را بعینہ
نقل کنیم تا اتمام فائدہ باشد ناظرین وطلاب تحقیق را۔

قال اعلم ان الفصل فی ارجاع قول الفروع الی الاصل۔" باید دانست کہ ہرگاہ دو صورت از دو موجود
حاصل آید، مثل ناطق از انسان وصاہل از فرس، یا از یک موجود مثل ضاحک ومتعجب از انسان،
لیکن ہرگاہ حکم بعینہ یکے بر دیگرے را کنند، پس اینجا خفا واشکال است، زیرا کہ ہرگاہ حکم کرد کہ
ہذا عین ذاک، پس صورۃ حاصلۃ ہذا دیگر است، وصورت حاصلہ ذاک دیگر، پس چگونہ حکم
بعینہ صادق باشد، پس باید دانست کہ مناط حکم بعینہ وحدتے است درمیان آن ہردو
صورت، گو بوجہے دیگر کثرت ہم باشد، بلکہ ہرگاہ دو صورت در ذہن در آید البتہ در آنہا چیزے
از باب الاتحاد وچیزے از باب الامتیاز ضروری است، واقل ما بہ الاتحاد تحقق وثبوت ست، واقل ما بہ الاختلاف

حکمے واثرے، پس ہرگاہ جہت وحدت بین الشیئین ملحوظ می باشد، وقطع نظر کردہ میشود از جہت کثرت،
پس حکم بعینہ یکے مر دیگرے را صحیح وصادق می آید، وایں معنی بقسمت ومثال واضح کنیم مخفی نماند کہ عینیت
را تصفح در ہفت تعبیر مستعمل یافتہ شد،

اول مثل حکم بآنکہ قردہ وخنازیر عین اشخاص انسانی اند چون در امم سابقہ مسخ واقع شد،
و در حقیقت ایں معنی صیرورۃ وتحول وتغیر است، ممکن نیست کہ ہیچ عاقل ازیں مذہب باشد والعجب
کل التعجب ممن یتوہم بالنسبۃ الی الصوفیۃ حاشاہم عن ذالک۔

دوم مثل حکم بر اجناس وانواع کہ عین افراد اند، وایں تمثیل دو وجہ دارد، وجہے صحیح، ووجہے فاسد،
پس نظر بقائل باید کرد، اگر صاحب کمال است واحوال وے معلوم است، پس باید دانست
کہ وجہ صحیح را ارادہ کردہ کہ آن بیان اتحاد ظاہر بامظہر در ظہور است، کما مر واگر قائل زندیق
وملحد است تستر بزی صوفیہ پس ظاہر آن است کہ وجہ فاسد کہ ارادہ کلی طبعی ودہریت است،
کردہ باشد، بر وجہ قائلش باید زد،

سیوم مثل حکم بآنکہ زید عین عمرو است یعنی در انسانیت وعاج عین قطن است یعنی در بیاض،
وزید عین اسد است یعنی در شجاعت، پس اینجا بوجہے عین است، وبوجہے غیر، ومصداق ہر دو،
وجہ در نفس الامر است، واز قبیل انیاب اغوال نیست، ہرچند تعقل ہر دو وجہ منفصل[2] مشکل باشد،
پس واجب عین ممکن است ورب عین عبد است یعنی بحیثیت وجود منبسط، نہ آنکہ ذات متصف
بوجوب، وربوبیت عین ذات متصف بامکان وعبودیت است، زیرا کہ قلب حقائق محال
است، وقد مر نقلاً عن الفتوحات، "فھو عین کل شئ فی الظھور ما ھو عین الاشیاء
فی ذواتھا سبحانہ وتعالیٰ بل ھو ھو والاشیاء اشیاء انتھی – وایں تعبیر متفرع است بر آن
اصل کہ وجود واحد است وموجود متعدد، بر فہم فقیر اکثر کلام صوفیہ بر ہمیں معنی محمول است،
وباشرائع بسیار موافق است، زیرا کہ احکام وآثار عبودیت بر وجہ غیریت مترتب است،

چہارم آنکہ مثل حدید عین اسلحہ ودروع است، وذہب عین حلی، ودریا عین امواج وحبابہا
است وایں تعبیر بطور موضوع واحد است، در اطوار واعراض خود، ودریں طور ہیچ تغیر وتبدل

---

(۱) کان فی الاصل سرہی وکذا فی الندویۃ ۱۲ (۲) فی ن او بتفصیل ۱۲

بذات وصفات حقیقیہ وے راہ نمی بیابد، پوشیدہ نماند کہ این چنین عینیت وجود منبسط را با شیاء متحقق است کما مر فی الدقیقۃ التاسعۃ، اما حکم بعینیت حضرت الوجود الحق وتجلی اعظم مر اشیاء را پس بوساطت وجود منبسط است بحکم "کل شیٔ فیہ کل شیٔ" واین تعبیر نیز با شرائع موافق است، زیراکہ ہرگاہ وجود منبسط بماہیتے متلبس شود، لوازم منسلکہ بآن ماہیت بر وے کار خواہد آمد، واحکام وآثار نشأتین مترتب خواہد شد،

پنجم مثل عینیت جبرئیل (علیہ السلام) با دحیہ کلبیؓ وبشر سوی قال اللہ تعالیٰ "فتمثل لہا بشراً سویاً" وظاہر است کہ درین تمثیل ہیچ تغیر بحقیقت ملکی وصفات وے راہ نیافتہ، واین تعبیر ہم با شرائع مخالف نیست، زیراکہ احکام وآثار بشری در مرتبہ ملکی ازین احکام وآثار منزہ است،

ششم حکم بآنکہ صور مرآتیہ در مرآۃ عین ذی الصورۃ اند، یا گویند عین مرآۃ اند،

ہفتم حکم بآنکہ ظلال وعکوس عین ذی ظل اند،

پوشیدہ نماند کہ این سہ تعبیر اخیرہ را ایشان ہم مسلم می دارند، کما ستعرف فی عباراتہ الآتیۃ فی الرسالۃ بجہت آنکہ درین سہ تعبیر لحاظ مرتبہ تنزیہ بیشتر است، وموہم تغیر وتبدل نیست، پس تاویل فقیر راست می آید کہ پیش ایشان جہت جامعہ ثابت است، اما برائے مصلحت عامہ تعبیر بعینیت نمی کنند، باید دانست کہ تعبیر سوم وچہارم بتحقیق اقرب است، ہرچند بنسبت افہام قاصرہ موحش بنماید، زیراکہ مفاد ہر دو تعبیر آن است کہ اشیاء مترتب الاحکام والاثار باوجود عینیت بحقیقت موجودات خارجیہ اند، وبا قول حقائق الاشیاء ثابت، وآنچہ حضرت شیخ احمد سرہندیؒ رفتہ اند کہ عالم در خارج موجود است، بسیار موافق باشند، اما تعبیرات ثلثہ اخیرہ را کہ اکثر صوفیہ پسند می کنند، ودر مصنفات بسیارے می آرند، ومانوس ومالوف، اذہان مردم شدہ، پس بحیثیت تشبہ در نفی باصل حقائق بحالہا وعدم استقلال ذوات بانفسہا، صحیح اند لیکن عقول سلیمہ ابا می کنند کہ اشیاء مترتبۃ الاحکام والاثار را بمنزلۃ امور مرآتیہ قرار دادہ شود، اما قول صوفیہ کہ وجود اشیاء ہمین در مشاعر ومدارک است فقط، وعالم وہم وخیال است پس تاویل آن آنست کہ غیریت وجود ذات خاص اشیاء باوجود منبسط در مشاعر ومدارک است

---

(۱) کان فی الاصل مسکہ ولعلہ منسلکہ باشد ۱۲ واللہ اعلم

فقط، و اضافۂ وجود حقیقی کہ مبدأ آثار است، بسوئے عالم وہم و خیال ست، فافہم
و خض فیہ فان المقام دقیق" انتہی

باید دانست کہ مراد از تعبیر اول کہ سیدی شرف الدینؒ حکم باستحالہ آن کردہ اند یعنی تعبیریکہ
صیرورۃ و تحول را میخواہد، مثل حکم بآنکہ دہل[1] عین نار است، و نار عین ہوا، و ہوا عین سیاہی
است کہ بر چشم کثیف مجتمع شود در صورت چراغ، آن است کہ وجود مرتبہ ثانیہ موجب
کہ وجود مرتبہ ثانیہ موجب انعدام مرتبہ اولی گردد، و تغیر و تبدل در صفات حقیقیہ و جہت
وحدۃ راہ یابد، و شئ متمثل درین مرتبتین محصور باشد درین دو شیٔ پس این معنی ممتنع است
و حکم باستحالہ آن باید کرد، در ذات و در تجلی اعظم کہ مرتبہ وجوب است، و در وجود منبسط
جمیعا، اما محض تحول و تبدل صورت بدون آنکہ تحول و تبدل در جوہر ذی الصورۃ راہ
یابد و موجب انحصار ذات صورۃ در مظاہر گردد، پس ممتنع نیست مطلقا، لیکن در حق
تجلی اعظم و وجود منبسط جائز است بلا واسطہ، و در حق ذات بحت بواسطہ این ہر دو۔

و اما تجلی اعظم، پس در صحیحین وارد است کہ اللہ تعالیٰ خود را در صور مختلفہ مراہل محشر را جلوہ دہد و این
اختلاف مستند باشد باعتقادات مختلفہ ایشان،

و اما وجود منبسط، پس تحقق این معنی در آن ظاہر تر است، بالجملہ این تحول داخل در تحول مستحیل نیست، بلکہ
داخل در علاقہ تعین پنجم است بیک جہت، چنانچہ در مقام خود واضح میشود ان شاء اللہ تعالیٰ

و تعبیر ثانی چند احتمال دارد،

اول آنکہ مراد از انواع، اجناس، صور ذہنیہ، طبائع و مفہومات آنہا باشد کہ بجنس و نوع عقلی مسمی میشوند
و ثانی آنکہ معروضات این مفہومات یعنی اعیان خارجیہ کہ آنہا را جنس و نوع طبعی گویند، مراد باشند،
ثالث آنکہ طبائع در مرتبہ ارباب النوع کہ آنہا را موجودہ بوجود الٰہی می نامند، مراد باشند،

اما احتمال اول یعنی ارادہ صورۃ ذہنیہ بمعنی الماہیۃ من حیث ہی ہی، کہ در خارج، و ذہن نزدیک
محققین بحقیقت حاصل است، و در مرتبہ معلوم است نہ کیفیت علمیہ کہ مرتبہ علم است، پس این
تمثیل بہ نسبت حقیقۃ الحقائق التی یعبر عنہا بانہا للحق و الخلق جمیعًا، صحیح وارد است،

---

[1] کذا فی الاصل۔ و لعلہ دود۔ ۱۲ و اللہ اعلم سواتی

واما در ذات بحت، و وجود منبسط و تجلی اعظم پس بغایت بعید است، ولا یصح الا بتمحل رکیک، مثل الحمل علی مجرد الاشتراک و نحوه لان ہذا التمثیل یقتضی ان یکون الظاہر مفتقرا فی الحقیقة و وجوده الی المظہر وان یکون فی مرتبة نفسہ مبہما محضا، وان یکون المظہر اصیل التحقق والظاہر منتزعا عنہ، فلا مجال لہ فیما ہو اعلی مراتب الواقع وہو المبدأ لتحقق سائر الاشیاء والصوفیة الوجودیة تبرؤوا عن ہذا المذہب بالف لسان فلا یفہم من کلامہم الا ملحد دہری یحتال فی ترویج عقائدہ الکاسدة بالتمسک بکلماتہم، والتحریف فی محکماتہم، وقد وقع فی ہذہ الورطة علامة اہل العقل المولی سعد الدین التفتازانی، فاورد علیہم شبہات عشرة ما لہا من قرار،

واما بر احتمال ثانی یعنی اراده عین خارجی کہ منشأ انتزاع اعتبارین معبرین بالمادة والصورة است پس این تمثیل دو وجہ دارد، وجہے صحیح، و وجہ فاسد، وجہ صحیح اتحاد است در ظہور و تقویم وجود و حقیقہ و تحقق در افراد، باوجود عدم انحصار در آنہا چہ خصوصیات عوارض حقائق اند، و اشخاص عبارت اند از طبیعت مقترنہ بعوارض کہ قیام آنہا باوست، و این قدر در شان وجود منبسط کہ مقوم وجودات خاصہ است، مادہ و صورة بلا واسطہ صحیح است، و در تجلی اعظم و ذات بحت بواسطہ آن وجہ، و وجہ فاسد مشارکت است در انفعال و محلیة امور متجددہ، و توقف ذات بر عوارض، و مشخصات در وجود، و تعین،

سوال وجود منبسط نیز باعتبار ظہور خود موقوف است بر تعینات لا علی التعیین کما نقلہ صاحب الرسالة عن العارف الجامی فی حاشیة نقد النصوص فی المسئلة الاولی فالتمثیل منطبق،

جواب وجود منبسط در خارج متخلفا عن المہیات الامکانیة جائز ست بخلاف طبائع کہ تحقق آنہا بدون فصول و تشخصات ہرگز متصور نیست فالفرق بین التمثیل والممثل بین،

و اینجا تفصیلے است، در طبایع اعتبار انواع ابہام آنہا، و باعتبار تحصل و سریان در افراد، و باعتبار استقلال وجود، و عدم استقلال، والی غیر ذالک من الوجوہ والاعتبارات. لیکن چون مقام تمثیل مقام استطرادی است آن تفصیل را تطویل غیر ضروری دانستہ عنان جواد قلم را

واما بر احتمال ثالث یعنی اراده ارباب النوع، پس این تمثیل بمشرب تحقق الصق است، وبمذہب تنزیہ بغایت اقرب، واز احتمال حلول واتحاد وتغیر بمسافۃ غیر متناہیۃ ابعد وبہ تعبیر اصالۃ وظلیۃ بشدۃ انسب، وبہ تعبیر نسبۃ معلوم الانیۃ مجہول الکیفیۃ جداً اوفق، وبا کلمہ مرتضوی کہ "ہو مع کل شئ لا بمقارنتہ وغیر کل شئ لا بمزائلتہ" عجیب مطابقت دارد، وغالب وجوہ آن وجوہ صحت است لیکن این قدر باید فہمید کہ مراد ما درین مقام از ارباب النوع طبایع کلیہ اند من حیث وجودہا الفعلی الالٰہی، کہ از قید وجود افراد بنفس خود در ظرف واقع ثابت اند، وبا فراد بوجود قدسی موجود، وبعد از وجود آنہا باقی وتجدد وتغیر افراد غیر متبدل وبوجود خود مقوم وجود افراد کما اشار الیہ ابو علی فی الاشارات،

ومما یقلع اساس الوہم فی استبعاد وجودہا، ان للمفہومات الکلیۃ فی الذہن وجودا وحدانیا منطبقاً علی الافراد لا یزاحمہ تعدد الافراد فی ذواتہا، ولا اختلافہا فی عوارضہا فہناک حقیقۃ واحدۃ، وموجودۃ فی الخارج علی نحوٍ وہی بعینہا موجودۃ فی الذہن علی نحوٍ آخر کما حققہ الصدر الشیرازی فی الاسفار، وابن سینا فی المبدأ والمعاد وفی کتاب الشفاء، والمحقق الزاہد فی حواشیہ وغیرہم من ائمۃ المعقول، فکذلک یجوز ان یکون لہذہ المفہومات الکلیۃ فی بعض الاصقاع العالیۃ مثل عالم المثال وعالم الارواح، وعالم العلم الفعلی للواجب تعالیٰ شانہ وجود وحدانی ینطبق بہ علیٰ افرادہا انطباق الصورۃ العلمیۃ علی المعلوم، ویتحد بہ معہا اتحاد الصورۃ العلمیۃ مع المعلوم، فہذا البرہان یفید تجویز وجودہا کذلک، وان شئت اثبات وجودہا فاستغن مع ہذہ المقدمات بشمول علمہ الواجب وعنایتہ واحاطتہ العوالم العالیۃ، لان کل ذلک ثابت فی محلہ مبین بدلائلہ، لا یتزلزل بتشکیکات الجاہلین، ولا یتحرک بتحریکات المتفلسفین ۔ خفف وعیدک وما وعیدک ضائری - اطنین اجنحۃ الذباب تضیر،

قال القیصری فی المقدمۃ والحق ان کل طبعی فی ظہورہ فی عالم المعانی متبوعاً یحتاج الی تعینات کلیۃ متبوعۃ عنہ لہ فی تحققہ فی نفسہ، وایضاً کل ما ینوع ویتشخص فہو

بل الامر بالعکس اولیٰ والجاعل للطبیعیۃ طبیعۃ اولیٰ منہا ان یجعل تلک الطبیعۃ نوعًا او شخصًا بضم ما یعرض علیہا من المنوع او المشخص وجمیع التعینات الوجودیۃ راجعۃ الیٰ عین الوجود، فلا یلزم احتیاج حقیقۃ الوجود فی کونہا فی الخارج الی غیرہا، و فی الحقیقۃ لیس فی الوجود غیرہ، و نیز باید فہمید کہ این تمثیل در ذات، و تجلی اعظم و وجود منبسط، باعتبار مرتبہ ذات او امر صحیح است نہ باعتبار ظہور و سریان او، پس اسمیکہ مختص بمرتبہ رب النوع باشد مثلا بر مراتب افراد اطلاق آن کردن درست نباشد وعلیہ یقاس المثل فافہم۔ وحاصل تعبیر سیوم آنست کہ "احدا لشیئین المتغایرین بالھویۃ الخاصۃ" بر دیگر حمل کنند نہ باعتبار آنکہ یکے مقوم دیگر است، بلکہ بسبب اشتراک آن ہر دو در امرے از امور واقعیہ نہ فرضیہ اختراعیہ، خواہ آن امر ذاتی باشد یا عرضی حقیقی باشد یا اعتباری، و این تعبیر بحقیقت قلب حمل شائع ست کہ متعارف اہل معقول است، زیرا کہ مفاد حمل شائع چنانچہ ایشان ذکر کردہ اند کہ ما یصدق علیہ ج یصدق علیہ ب، و مفاد این تعبیر آن است کہ ما یصدق علی ج یصدق علی ب، و بعبارت اخریٰ، مصداق حمل شایع، صدق دو مفہوم است بر یکذات، و مصداق این تعبیر صدق یک مفہوم است بر دو ذوات،

و بنا بر این تعبیر معنی "الحق المنزہ ہو الخلق المشبہ" آن است کہ حقیقتے در یک جا حق منزہ است، ہمین حقیقت در جاتے دیگر خلق مشبہ است، و ہمان حقیقت است مرجع ضمائر عین ما ظہر و عین ما بطن، و ہو المسمی ابا سعید، و این معنی ہیچ قباحت عقلیہ ندارد، و عوام را ہرگز انکار آن نمی رسد، لیکن این قدر ہست کہ این حقیقت نزدیک صوفیہ وجود یہ ظہور و تحقق است کہ بذات خود، در واقع متحقق است، و در ہر مرتبہ عین مرتبہ و متحد بآن مرتبہ است، و این مقدمہ را در افہام عوام بسہولت در نمی آید لیکن چون عقد وضع را بر ایشان کما ینبغی القا کردہ شود، از فہم آن عاجز نہ شوند، و این تعبیر در حقیقت الحقائق کہ مطلق وجود دست، صحیح نمی شود، زیرا کہ آن حقیقت را غیرے نیست تا ہر دو وجہ اتحاد متحد باشند، و امتیاز موجودات نیست الا بخصوصیات عدمیہ و بر ہمان حقیقت شیخ اکبرؒ اسم علی را حمل نمودہ اند کما سبق نقلہ من الفص الا دریسی، و یشہد لہذا ما قالہ فی ذالک

الفص، ومن عرف ماقررناه فی الاعداد، وان نفیها عین ثبتها، علم ان الحق المنزہ هو الخلق المشبہ وان کان قد تمیز الخلق من الخالق، فالامر الخالق المخلوق، والامر المخلوق الخالق، کل ذالك من عین واحدة لابل هو العین الواحدة، وهو العیون الکثیرة الی آخر ما قال، وقد فصل هذا المعنی فی منتهی کلامہ وقال العارف الجامیؒ فی شرح هذا المقام فان الحقائق ثلث، حقیقة فعّالة مؤثرة واحدة عالیة واجبة وهی حقیقة الله تعالی سبحانہ، وحقیقة منفعلة متأثرة، متکثرة سافلة ممکنة، وهی حقیقة العالم المخلوق، وحقیقة ثالثة جامعة بینهما فعالة من وجہ منفعلة من وجہ، واحدة من وجہ کثیرة من وجہ، وکذا فی سائر الصفات المتقابلة وهذه الحقیقة احدیة جمع الحقیقتین لها مرتبة الاولیة الکبری والاخریة العظمی و هی العین الواحدة التی انتشت منها نسبتا الخالقیة والخلوقیة انتهی،

ونسبت این تعبیر با تعبیرے کہ قبل ازین گذشت آنست کہ آنچہ در اینجا وجہ اتحاد ست، در تعبیر سابق ظرف واقع شدہ ومراد از وجود منبسط ہمان معنی مشہور راست، ودرین صورت مراد از واجب ورب[1] تجلی اعظم خواہد بود، نہ ذات بحت یا وجود مطلق کہ شامل است وجود عینی وثبوت علمی را علی طریق التوصیف، دون التسمیہ وحاصل تعبیر چہارم آنست کہ مظہر در خارج حقیقت عین ظاہر باشد با بعض قیود، وآن قیود باعتبار لحوق بظاہر وجود باشد، بوجود ظاہر، ومع قطع النظر من هذا الاعتبار موہوم صرف ومعدوم محض، لیکن بظاہر بسبب انضمام آن قیود منقسم شود بسوئے اقسام متخالفة الاحکام والاثار فی الخارج مع استغناء الظاہر فی مرتبة حقیقتہ ووجودہ، عن المظاہر کلها۔

توضیح این اجمال آنکہ اعراض را با وجود اشتراک جمیع آن در حکم تبعیة جواہر فی الوجود والقیام چون بحال موجودہ شخصیہ خود قیام کنیم دو قسم می یابیم، قسم اول اعراضے کہ جواہر در وجود آنها متوسط باشند لطریق الواسطة فی الثبوت، واین قسم را صفات عینیہ آن جواہر دانند، وقسم ثانی اعراضے کہ جواہر در وجود آنها متوسط اند لطریق الواسطة فی العروض وصفات سلبیہ وصفات اضافیہ وصفات اعتباریہ از ین قسم اند، باز درین دو قسم سہ اعتبار جاری می شود،

اول اعتبار آنکہ غیر جوہر اند، وہمیں است اعتبار عرضیکہ مقابل عرضی است، مثل السواد والابوۃ والعمی ونحوہا

وثانی اعتبار آنکہ متحد بجوہر اند، وہمین ست معنی مشتق معہ دخول مبدأ الاشتقاق فیہ،

وثالث اعتبار آنکہ ملحوظ در آنہا جواہر باشند موعروض النسبۃ العرضیۃ لہا من دون ان یکون مفہوم تلک الاعراض داخلاً فی حقیقتہا مثل السریر بالنسبۃ الی الخشبۃ والظروف بالنسبۃ الی الطین والحلی بالنسبۃ الی المذہب والاسلحۃ بالنسبۃ الی الحدید، والامواج والحبب بالنسبۃ الی البحر، وآین اعتبار قسم ثانی در ہویات خاصہ بہ نسبۃ وجود منبسط اوفق بواقع است زیراکہ لحوق ہویات خاصہ اشیاء وجود منبسط را از قسم ثانی است، چنانکہ سابق بیان آن گذشت، وچون ملحوظ در وضع اسماء برائے اشیاء ترتب احکام وآثار ست کہ بالذات از احکام وجود منبسط است، چہ ظاہر آن ست کہ این اسماء بحقیقت موضوع اند بازاء وجود منبسط، کہ بغیر از ان لظاہر وجود میکنند، وایضاً شک نیست کہ در ہویات خاصہ تحقق بطریق اصالت وجود منبسط راست، پس در اسماء نیز وجود منبسط ملحوظ بالذات باشد، وخصوصیات بالعرض لیطابق الاسم المسمی ویوافق اللفظ المعنی، قال العارف الجامی فی حاشیۃ نقد النصوص اسماء الالٰہ عبارۃ عن ظاہر الوجود من حیث تقیدہ بمعنی، وذالک لان کل اسم الٰہی انما ہو ظاہر الوجود الذی ہو عین الذات لکن لا من حیث ہو ہو، بل من حیث تعینہ وتقیدہ بمعنی، وذالک کالحی مثلاً فانہ اسم للوجود الظاہر المتعین لکن من حیث تقیدہ بمعنی ہو الحیوۃ، فبالنظر الی عین الوجود، فان الحی ہو عین الذات، وبالنظر الی التقید بذالک المعنی فانہ غیر الذات

فاذا فہمت ماذکرنا، عرفت معنی قولہم بان الاسم لا ہو عین المسمی ولا غیرہ، وان شئت قلت ہو عین المسمی وہو غیرہ ایضاً انتہی۔

وایضاً این تعبیر بشرائع وافہام عوام نہایت اقرب ہست، زیراکہ استناد احکام بسوئے ہویات خاصہ حقیقی میدانند نہ تجویزی، پس ہرگاہ گوئیم قتل زید در شرع از ان نسبت قتل بسوئے زید حقیقۃً فہمیدہ می شود، ولذا لک یقاد منہ، وہمچنین در قام زید وقعد عمرو کہ در

عرف عوام نسبت این افعال باین ذوات حقیقة فهمیده می شود، و ظاهر است که مبدأ ترتب احکام، و آثار همان وجود منبسط است، پس اگر وجود منبسط در اسماء موضوعه بازاء این ذات بطریق اصالت ملحوظ نباشد این اسناد و امثال آن از قبیل اسناد مجازی باشد، و هر که این تعبیر را استبعاد کند بنابر آن می کند که آنرا موہم مادیت میداند، و ظاهر را به نسبت مظاهر، و مثل ہیولی به نسبت صورة مقومه می فهمد، و قد عرفت ان الامر لیس کذالک فلا استبعاد اصلاً، و ہمچنین این مستلزم آن نیست که تجدد و تغیر در صفات حقیقیه ظاہر تجدد و تغیر مظاہر راه یابد، زیرا که این خصوصیات بنسبت وجود منبسط اضافات و اعتبارات اند، و تجدد در امثال آنہا باجماع متکلمین در حق واجب تعالیٰ جائز است فکیف بالوجود المنبسط، و این تعبیر در وجود منبسط حقیقة و بلا واسطه صحیح است چنانچہ ایشان نیز بآن ایما نموده اند،

تنقیح و بعون الله تعالیٰ و توفیقه تنقیح این مطلب نمائیم، باید دانست که احکام راجع بجمله ذوات عموماً و بذات حق خصوصاً دو قسم اند

یکے آن احکام که بالذات و بلا اشتراط شئ راجع باشند، پس این قسم احکام را اگر بذات فقط قیاس کرده شود جمیع آنہا مسلوب باشند، و اگر باعتبار این شان و این مرتبه قیاس کرده شود صادق باشند، و لہذا کسیکه ازان شان و ازان مرتبه غافل است، از جمله آن احکام غافل است مثال این مطلب آنکه ذات و صفات واجبی جل شانه فی حد ذاتہا از زمان و مکان متعالی اند، و باعتبار تجلیات خود که زمانی و مکانی باشند، و باحکام زمانیات و مکانیات موصوف می شوند، قال الله تعالیٰ فَلَمَّا أَتٰهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعٰلَمِينَ" و قال تعالیٰ إِذْ نَادٰهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى" و قال تعالیٰ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" و قال رسول الله صلی الله علیه وسلم "ینزل ربنا تبارك و تعالیٰ كل ليلة الى السماء الدنيا" الى غير ذالك من الايات والاحاديث، بالجمله چون وجود منبسط را با ذات حق تعالیٰ اتحاد نسبت در رنگ اتحاد تجلی با متجلی یا اسم با مسمی

یا صفت بالذات لاجرم احکام عینیه صادره ازین راه بذات راجع می شوند، اگرچه از ذات فی نفسه مسلوب باشند، و غیر موفقه چون باین شان متنبه نشده اند، از جمله آن احکام غافل اند و لہذا ہمچنین احکام که از راه تجلی اعظم بذات می رسند غیر متنزہین را تباع این از جمله آنہا غافل اند

در آیات متشابه راه حیرت می پیمایند، و خدائے عز و جل چنانچه انبیاء علیهم السلام را لسان این مقام گردانیده است که آنچه از راه تجلی اعظم بذات میرسد بر اذهان بشر القا فرمایند، و اولیاء را لسان مقام دیگر ساخته است که آنچه از راه وجود منبسط بذات میرسد بر عقول قاصره افاضه نمایند، اگرچه انبیاء علیهم السلام نیز از احکام این مقام برمز و اشارات خبر داده اند، و در ضمن این تفصیل و تفریق حکمتها است که دست فکر بشری از ان کوتاه است،

وان شئت تحقیق هذا فارجع الی قاعدة ما لا تحوی الجهات التی نقلناها من کلام الشیخ الکبیر قدس سره فیما سبق، ومما یؤیده هذا المعنی ما ذکره اهل المعقول السید الزاهد فی حواشی شرح التهذیب، بعد ما بین ان المطلق یوجد علی وجهین، "فالعلم الذی هو مورد القسمة هو المطلق علی الوجه الاول فالانقسام الی البداهة والنظریة وما یلزم من الانحصار فیهما یجریان فی نفس العلم من حیث هو لا من حیث الاطلاق وان کانا من احکام العلم الحصولی الحادث وخصوصیاته فافهم واستقم"

و نیز باید دانست که وجود منبسط که تعبیر از ان بنفس کلیه کرده می شود باعتبار علم خود که عین اوست مسمی بانانیه کبری قبول صورت ذات بحت نموده، و همین صورت را تجلی اعظم گویند، و چون نفس کلیه در مرتبه ذات خود نه در مرتبه شیون خود بسیط حقیقی است، لاجرم مورد و مسقط آن تجلی تمام ذات اوست من حیث الوحدة، و چون کثرة شیون مزاحم وحدت ذاتی او نیست پس با وصف وحدت حقه و صرافت اطلاق و بساطت حقیقیه خود در جمیع شیون ساری است، لازم آمد که بتوسط او تجلی اعظم را نیز تقویمے و معنی و سریان و اقربیتے و شهودے و حضورے باوصف ذات حقه، و صرافت اطلاق، و تنزیه تمام و قهر و غلبه ثابت باشد،

بالجمله این مطلبے ست بس عالی که تحقیق آن بتطویل می انجامد، و چون این مقام را تعلق قوی باین مطلب نیست از تفصیل آن در ساعت راهنه سکوت ورزیدیم "ولعل الله یحدث بعد ذلک امرا"

و حاصل تعبیر نیز هم آنست که ذاتے از ذوات باوجود ثبات خود، و صفات حقیقیه و غیر حقیقیه خود که لاحق مرتبه ذات است، در مرتبه دیگر بوجود استقلال بصورت شخصی از نوعی ظاهر گردد، و این ظهور گاہے در عین شخص معین باشد، و آن را خلع و لبس گویند، چنانچه شیخ اکبر در فتوحات

از شواہد این ظہور جبرئیل علیہ السلام در صورت دحیہ کلبیؓ، وگاہے در صورتیکہ منسوب بشخص معین باشد مثل ظہور جبرئیل علیہ السلام در صورت بشر سوی، وگاہے در صورت مماثل خود کہ متحد النوع والحقیقت است واین ظہور را شیخؒ در فتوحات مخصوص بانسان دانستہ اند، وگاہے در صورت فردے از نوع علی حدۂ واین تعبیر شبیہ است بہ تعبیر چہارم وتفاوت آن است کہ در اینجا اطوار ظاہر را استقلالے نیست بخلاف تعبیر سابق، وہمچنین شبیہ است بہ تعبیر دویم بر احتمال ثالث وتفاوت آنست کہ ظہور در آنجا مستلزم فیضان مقتضیات طبیعت ظاہر نیست، وہمچنین موجب انعظام ماہیت نوعیہ حقیقیہ نے، بخلاف آن تعبیر، ونیز درین تعبیر علاقہ است فیما بین الظاہر والمظہر کہ بحسب ظاہر لذۃ والم مظہر بظاہر می رسد، چنانچہ لطمہ حضرت موسی علیہ السلام عزرائیل را وتالم عزرائیل علیہ السلام بآن، در حدیث صحیح مروی شدہ اگرچہ اینجا می توان گفت کہ لطمہ حضرت موسی علیہ السلام متضمن شد صدور قوۃ ملکیۃ از ایشان کہ بآن قوۃ در صورت ملکیہ نیز تاثیر فرمودند ولا عجب فی ذلک، لیکن این علاقہ موجب حصر ظاہر در مظہر نیست، واین تعبیر در تجلی اعظم بنسبت بعض ممکنات کہ تجلیات الٰہیہ اند، وبعنوان ربوبیت[1] موسوم البتہ صحیح است، زیراکہ درین تعبیر صحت تسمیہ مظہر باسم ظاہر لازم است، وہمین تعبیر در تجلی اعظم بنسبت جمیع اشیاء مع عدم اعتبار تسمیۃ المظہر باسم الظاہر، ومع عدم اعتبار تاثیر الظاہر بتالمات المظہر وتلذذاتہ نیز صحیح است، کما ورد فی حدیث "مرضت فلم تعدنی" الی آخرہ وغیر ذالک من الاحادیث، و در وجود منبسط نیز صحیح است، زیراکہ وجود منبسط را باشیاء نسب مختلفہ اند، واز ان جملہ ہست این نسبت، واما در ذات بحت پس بلا واسطہ این تعبیر صحیح نمی شود، بلکہ بواسطہ وجود منبسط بر طور وجودیہ، وبواسطہ تجلی اعظم بر استعمال شریعت غراء، وحاصل تعبیر ششم آنست کہ ذاتی از ذوات باوجود ثبات وقرار در مرتبہ خود بذات وصفات حقیقیہ وغیر حقیقیہ لازمہ وغیر لازمہ خویش در مرتبہ متاخرہ ظاہر گردد، بوجہے کہ مرتبہ ثانیہ یعنی مظہر را در جوہر حقیقت خود تاصلے وتاثرے نباشد، ومظہر را باظاہر در مرتبہ خود وظرف تحقق مزاحمتے ومشارکتے نبود مگر شارکت صوری و تطفل اسمی، واین تعبیر اکثر دست حال حضرت شیخ مجددؒ است وچون این تعبیر متضمن دو نسبت است ہر یکے را جداگانہ بیان کنیم،

---

[1] در فن الوہیت ۱۲

اما نسبت صورۃ بإذی الصورۃ، پس سابق بہ تفصیل مستوفی مذکور شد،
و اما نسبت مرأت با صور متراٰئیہ دران، پس عینیت و اتحاد است، بآن معنی کہ متحقق در آنجا آئینہ است و بس، اما بشرط آنکہ بحسب وضع و مقدار آن امرے دیگر آنجا متحقق شدہ بوجود دیگر مزاحم ذات و صفات آئینہ نباشد، و موجب انفعال و تاثر او نگردد، و مصداق این ظرفیہ نیست، مگر اضافتے از اضافات آئینہ لیکن باید دانست کہ درین تمثیل وجہ غیریت بر وجہ عینیت غالب است، و لہذا فریقین درین تعبیر ہم زبان اند، کما سبق نقلہ عن حضرۃ البدیع من الفتوحات، و عن المکتوب الخامس و الاربعین من الجلد الثانی من مکاتیب الشیخ المجددؒ و قد صرحوا بان الاشیاء مرایا کمالات الحق من حیث غیریتہا، و نیز باید دانست کہ این تعبیر بغایۃ اصل است، و دورتر است از توہم تبدل و تجدد در ذات ظاہر با وجود اشعار بعدم استقلال و انفکاک ظل در حقیقت خاصہ خود از اصل، و موجب است رجوع احکام مظہر را بظاہر با محافظۃ بلا تمیز خارجی چنانچہ حضرت شیخ مجددؒ در مکتوب چہل و پنجم از جلد ثانی بیفرمایند کہ کلمۂ انا از ممکن بہ سبب عدم استقلال او و عدم قیام او بذاتہ راجع بواجب است تعالیٰ و تقدس، و این تمثیل در تجلی اعظم علی الاطلاق صحیح است، و در ذات بحت باعتبار مرتبہ الوہیت[1] و باعتبار عینیت ہویۃ نیز صحیح است و در وجود منبسط باعتبار آنکہ مرتبہ اول او را یعنی وحدت حقہ را اصل قرار دہند، و مرتبہ ثانیہ را کہ مرتبہ شیون و وجودات خاصہ است یعنی وجود منبسط متلبس باعتبارات عدمیہ و قیود جزئیہ ظل مقرر کنند کہ بمنزلہ مراتب است نیز صحیح است، آرے باعتبار اتصاف وجود منبسط بشیون خود و نحو تقویم او آنہا را فی الجملہ استبعادے دارد، و ہمچنین در وجود منبسط بنسبۃ موطن وہم و خیال کہ عبارت از وجود عرضی است نیز صحیح است، و قد سبق تحقیق الوجود العرضی فی الاوراق الماضیۃ بما لا مزید علیہ۔
و حاصل تعبیر ہفتم ظاہر است، لیکن این قدر باید دانست کہ مراد از اطلاق ظل درین تعبیر چیزے است کہ در لغت فارسی از ان بسایہ تعبیر کنند، و اجسام کثیفہ را در آفتاب و مثل آن حادث شود، زیرا کہ زیرا کہ ظل در لغت عرب بازاء ہمین معنی موضوع، و حضرت شیخ مجددؒ بناء علی ان الحقائق لا تنفک من العرضیات، و صور متراٰئیہ را در مرایا نیز ظلال گویند، و این تعبیر در اکثر احکام با تعبیر سابق شریک

(۱) فی ن نہ ۱۲

است، و شیخ اکبرؒ آنرا در فص یوسفی آورده اند،

اعلم ان المقول علیہ سوی الحق او مسمی العالم ھو بالنسبۃ الی الحق تعالیٰ کالظل التابع للشخص، فھو ظل اللہ، فھو عین نسبۃ الوجود الی العالم، لان الظل موجود بلا شك فی الحس، ولکن اذا کان ثم من یظھر فیہ ذالك الظل حتی لو قدرت عدم من یظھر فیہ ذالك الظل، کان الظل معقولاً غیر موجود فی الحس، بل یکون بالقوۃ فی ذات الشخص الموجود المنسوب الیہ الظل انتھی،

وضمیر فھو عین نسبۃ الوجود الی العالم، در کلام شیخ اکبرؒ راجع بکلمہ ظل اللہ است نہ کلمۂ اللہ است فلیتنبہ لہ، وطائفہ شہودیہ بتعبیر سیوم ازین تعبیرات قائل اند کما سبق نقلہ عن الشیخ المجدد مراراً

قال الشیخ محمد فرخ شاہؒ فی الحد الفاصل، ومشھدہ الجھۃ الجامعۃ بینھما وھو الوجود المنبسط علی الواجب تعالیٰ واعیان الممکنات الی اخرہ۔

وبہ تعبیر پنجم نیز قائل اند۔ قال الحد الفاصل ایضا۔ پس آنچہ عارف جامیؒ در درر فاخرہ می نویسند کنحو جبرئیل ومیکائیل علیھم السلام یظھرون فی الآن الواحد فی مائۃ الف مکان بصور شتی کلھا قائمۃ بھم، موافق قانون ست کہ این ہمہ تمثیلات بعالم مثال تعلق دارد، و ذوات اینہا ہمان است کہ در مقار آنہا است، شیخ صدر الدینؒ در نصوص تصریح نمودہ است کہ ظہور ملک در حضرت رسالت علیہ الصلوۃ والتحیہ وجز آن در عالم مثال است و مثل ھذا الظھور مما لا یحصی کلام فیہ انتھی۔

و تعبیر ششم و تعبیر ہفتم آنقدر در کلام این جماعۃ شایع ومشہور اند کہ اشتغال بشواہد آن ہر دو تطویل لاطائل است،

فائدہ۔ چون قبلۂ ہمت شیخ مجددؒ و مسقط اشارات ایشان مرتبہ احدیت مجردہ است لاجرم ایشان تعبیر دویم را بیک وجہ و تعبیر چہارم را مطلقا مسلم نمی دارند، و صوفیہ وجودیہ نیز باین دو عبارت تعبیر از ان مرتبہ نمی کنند، بلکہ نزدیک ایشان ہم این تعبیرات را مساغ و گنجائش در وجود منبسط است کہ حضرت مجددؒ نیز بآن مرتبہ معترف اند، و آن را تعین اول میدانند، غایۃ ما فی الباب آنکہ ایشان وجود منبسط را باذات بحت بہ سبب جہاتے و مصالحے کہ سابق مذکور شد نسبت غیریت

اثبات می نمایند، و وجہ دیہ نسبت عینیت، و نیز سابق معلوم نمودہ باشی کہ آنجا عینیت و غیریت ہر دو گنجائش دارند، فلا اختلاف بین المذہبین اصلاً، و اما آنکہ عالم ہمہ وہم و خیال است پس معنی آن در اوراق سابقہ بتفصیل مذکور شد، ومن اراد فلیتذکر۔

تتمیم باید دانست کہ غرض سیدی شرف الدینؒ از تعداد این تعبیرات، نہ آنست کہ علائق عینیت محصور اند در آنہا، بلکہ غرض ایشان تنبیہ است برآنکہ وجوہ عینیت بسیار است و نفی یکے و اثبات دیگرے باہم متناقض نیست، و این چند تعبیر را بطریق تمثیل آوردہ اند تا ذوی ادراک سامعین باینطرف متوجہ شدہ، و استبعاد را از خود دور نمایند،

(تعبیرات دیگر از طرف شاہ رفیع الدین) و ما می خواہیم کہ چند تعبیر دیگر بر آن بیفزائیم، و جہ بیان ہر تعبیر در مطلوب مع الدلائل و الشواہد مذکور تمائیم اکمالاً للفائدۃ۔

تعبیر اول آنکہ گویند کہ این ہمہ اعداد متکثرہ غیر متناہیہ عین واحد اند، و این تعبیر را شیخ اکبرؒ در فصوص و مشاہدات و غیرہا نہایت پر ورش کردہ اند، و تنقیح این تعبیر مسبوق است بہ تمہید مقدمہ و آن آنست کہ وحدت و کثرت باہم تنافی دارند، و اجتماع این ہر دو در یک موضوع محال ست، اما چون ہر دو یک جہت باشد، و اگر جہات متعدد شوند پس اجتماع ہر دو محال نباشد، اینجا مراتب وحدت را بیان کنم تا جہات آن واضح شود۔ پس اول مراتب وحدت مطلقہ است، کہ در واحد اثنین و ثلثہ الی غیر ذالک من مراتب الاعداد متحقق است، و این وحدت را با کثرت ہرگز مزاحمت نیست، بلکہ کثرت مراتب اعداد ہمہ شیون این وحدت اند و نسب وے زیرا کہ وحدت مطلقہ لیاقت آن دارد کہ در مرتبہ اولی متحقق شود بعدہا ثم بعدہا و ہکذا، پس تحقق این وحدت در مراتب متاخرہ عین کثرت است، و مرتبۂ دیگر از مراتب وحدت، وحدتے است کہ فوق الاثنین متحقق است، و این مرتبہ اسبق مراتب وحدت مطلقہ است، مستفاد از انہا، زیرا کہ ہرگاہ وحدت مطلقہ را من حیث ذاتہا و عدم انقسامہا ملاحظہ کنیم بلا ملاحظہ شئی آخر پس ہمان وحدت عین این مرتبہ باشد، و ہرگاہ در مراتب دیگر ملاحظہ کنم اولاً این مرتبہ را ملحوظ داشتہ باشیم، پس سائر مراتب بنسبۃ این مرتبہ کمالات باطنہ اند، چنانچہ در مرتبہ وحدت مطلقہ و را ظہور و بطون اند، پس این مرتبہ از مراتب وحدت مقابل کثرت متاخرہ است در رنگ مقابلہ تقدم با تاخر و در رنگ

مقابلہ مبدأ با وسط و منتہی۔

و مرتبہ دیگر از مراتب وحدت، وحدتے است کہ در اثنین و ما بعدہا من المراتب المتاخرۃ ملحوظ میشود، و این وحدت مقوم کثرت است، و کثرت نسبتے است عارضہ این وحدت را مثلا اثنین نام واحدے است کہ در مرتبہ کہ بعد از واحد است، باشد پس این نسبت تاخر از سابق کثرت ست عارض وحدتے را درین مرتبہ، و واحد درین مرتبہ عین آن مرتبہ است، و تقابل این[1] وحدت و کثرت نسبتے است، ہر عدد باعتبار جوہر ذات خود واحد است، و باعتبار نسبت خود بسابق کثیر[2] است،

و مرتبہ دیگر از مراتب وحدت، وحدتے است عارض مراتب اعداد را مثلا اثنین یک دوگانہ است، و ثلثہ یک سہ گانہ، و این مرتبہ را با کثرت بدو وجہ مقابلہ است، اول مقابلہ عارض با معروض و ثانی مقابلہ مرتبہ اول با مراتب عددیہ متاخرہ، چنانچہ گویند یک دو گانہ و دو دو گانہ و سہ دوگانہ و ہکذا، ازینجا باید دانست کہ مراتب تکثر بہ نسبت مرتبہ اولی محض باطن اند، و بنسبت مرتبہ ثانیہ محض ظاہر، و بنسبت مرتبہ ثالثہ دو اعتبار است، یکے اعتبار ما فیہ و آن اعتبار کسور و اجزاء است، و دویم اعتبار امثال و اضعاف است، و این مرتبہ ثالثہ بے واسطہ عدد را عارض میشود مثل آنکہ گویند یکدوگانہ، و یک سہ گانہ، و یک عشرہ، و گاہے بواسطہ مثل سہ دوگانہ، مرتبہ اول باسہ دوگانہ مرتبہ دویم، و علی ہذا القیاس، و این تعبیر در وجود منبسط صحیح است بنسبت تلبس و اقتران او بامور عدمیہ، و بنسبت[3] او کہ مراتب مختلفہ اند زیرا کہ در رنگ واحد در مراتب مختلفۃ الاحکام والاثار ظاہر است، و باسماء مختلفہ اند، زیرا کہ در رنگ واحد در مراتب نیز صحیح است، بنسبت تجلیات الٰہیہ در اکوان، و چون خواہیم کہ این تعبیر را در وجود مطلق جاری نمائیم وحدت مطلقہ را بمنزلہ وجود مطلق قرار دہیم و واحد را کہ فوق الاثنین است، در مرتبہ وجود ظاہر نہیم، و نسبتہائے کہ واحد را عارض می شود بجائے اعیان ثابتہ، و سائر مراتب اعداد را مانند سائر ممکنات، و مراتب بسیطہ مؤلفہ را مثل آحاد و عشرات بمثابہ مواطن کلیہ، چون عالم ارواح و عالم مثال و عالم شہادت قرار دہیم و بعضے درین تمثیل مسلک دیگر اختیار کردہ اند، و آن آنست کہ واحد را فقط باعتبار ظہور او

---

(۱) یا آن ۱۲ (۲) کثرت ۱۲ (۳) در نی ن بہ سبب او ۱۲

بمقارنہ صفر در مراتب مختلفہ از آحاد و عشرات وغیرہا، مثال این مطلب گردانند، زیرا کہ اینجا ہم
ہمان امر واحد باعتبار مقارنہ خصوصیات کہ مراتب عدمیہ اند، درصورت گوناگون ظاہر است
قال قائلہم ؎

کثرت ہمہ وحدت است بے ہیچ شکے ٭ آثار تعینات چون یافت حکے
بنگر کہ دہ وصد ہزار است یکے ٭ چون صورت صفر شد ہمان از نظر ست

و قریب ہمین تعبیر است، تشبیہ بنقطہ و خط و سطح و جسم، قال العارف الجامیؒ ؎

نقطہ را از تصرف اوہام ٭ طول گشت آشکار و خط شد نام
حرکت کرد خط بجانب عرض ٭ یافت از وے وجود سطح نظام
سطح بر سمت سمک جنبش یافت ٭ امتدادات جسم گشت تمام
جسم ہم از تنوع اشکال ٭ وصف کثرت گرفت و شد اجسام
اعتبارات وہم رابگذار ٭ تا چون اول نمایدت انجام
نقطہ بین در تقلبات شئون ٭ چند بر خط و سطح و جسم آرام

وقد اشار الی ھذا التشبیہ الشیخ الاکبرؒ فی التائیۃ الکبری۔
و اینجا وجہے دیگر ہم است، حاصلش آنکہ واحد فوق الاثنین را بجائے ذات بگذاریم، و ظہور
واحد را در اعداد صحیحہ برائے ظہور عینی، و ظہور او را در کسور اعداد بجائے ظہور علمی، و وحدت
مطلقہ درین صورت جہت جامع خواہد بود، و این تعبیر باین طریق با شریعت ہیچ مخالفت ندارد،
و ہمچنین با مذہب حضرت مجددؒ بالجملہ درین تعبیر وجوہ کثیرہ محتمل است، والعاقل تکفیہ الاشارۃ،
تعبیر ثانی آنکہ گوئیم روح شخص عین شخص است، و احکام یکے را بدیگرے اسناد نمائیم فیقول الرجل
علمت و احببت کما یقول قعدت و قمت، مع ان العلم و الحب من الاوصاف القائمۃ
بالروح، و القیام و القعود من اوصاف البدن، لکن العرف جعلہما شیئاً واحداً و سمّی
شخصاً و این تعبیر مختار امام غزالیؒ و عزالدین بن عبدالسلام مقدسیؒ و اکثر علماء محققین است،
و در کلام شیخ محی الدین بن عربیؒ در فصوص وغیرہ نیز مذکور است، و مطابق است حال نفس کلیہ
را مسمی است، بوجود منبسط و حال تجلی اعظم را باعتبار تدبیر خلق، و این تعبیر با شرائع ہیچ مخالفت
ندارد، بلکہ اگر بتحقیق پرسی این تمثیل اصلے است عظیم مطابق شیخینؒ کہ آن اعظم مسائل صوفیہ ست،

شرح وتفصیل آن ست۔ قال قائلہم ؎

حق جان جہان است وجہاں جملہ بدن ۔۔۔ ارواح و ملائک حواس این تن

افلاک وعناصر ومو الید اعضا ۔۔۔ توحید ہمین است ودگر ہا ہمہ فن

واین تمثیل در کلام حضرت مجدد نیز مذکور است، لیکن درین جا این قدر باید دانست کہ روح را با بدن علاقہ ایست کہ بسبب آن تنعم وتالم بدن، در تنعم وتالم روح گار گرمی شود، واین معنی در مثل لہ متوہم نمی تواند شد، فافہم۔

تعبیر ثالث آنکہ گوئیم ضوء شمس عین شمس است، یا گوئیم ضوء شمس عین ذرات خلق است واین تعبیر مستعمل صوفیہ وحکما است بلکہ محققین متکلمین نیز باین تعبیر زبان کشادہ اند، ہم موافق شریعت ودر کلام قوم مشروع است، واین تعبیر بر وجہ اول در ذات بحت وتجلی اعظم صحیح است وبر وجہ ثانی در وجود منبسط، وچون مذہب ابن سینا را کہ نور شرط وجود الوان است، چنانچہ شرط ظہور الوان است، ضمیمہ این تمثیل سازیم روشن تر شود،

تعبیر رابع آنکہ گوئیم علم عین معلوم است، وتکوین عین مکون، اما اتحاد علم ومعلوم پس در کلام اہل معقول شایع وذایع است، ودر تصانیف متاخرین ایشان بہ تنقیح وتحقیق مذکور، واما اتحاد تکوین، ومکون، پس از مسائل علم کلام است، وما نیز انشاء اللہ تعالیٰ بتقریبے درین باب چیزے ثبت نمائیم، وبالجملہ فھذا الاتحاد من قبیل اتحاد الملکۃ بالعمل، فیقال ھذا الاقدام الذی وقع من زید فی المعرکۃ الفلانیۃ ھی الشجاعۃ، وھذا الاعطاء الذی وقع من حاتم بالنسبۃ الی ذالک الفقیر مثلا ھی السخاوۃ،

تعبیر خامس آنکہ گوئیم زید قائم است، وھذا ھو الحمل المعتبر عند اھل النطق ولہ اقسام من الحمل الاولی والحمل الشایع۔ والذاتی والعرضی والانضمامی والانتزاعی وغیر ذالک واین تعبیر صحیح است بنسبۃ وجود منبسط وحقیقۃ الحقائق حقیقۃً ودر ذات بحت وتجلی اعظم تجوزاً چنانچہ سابق بآن ایماتے رفتہ است، واتحادے کہ حضرت مجدد در اصل وظل ومنع آن می فرمایند محمول برہمین است،

تعبیر سادس اتحادست در اشارۃ ومکان وزمان وامثال ذالک، وتحقیق این مبدأ

اتحاد آنست کہ ذات حق را با ہر ذرہ از ذرات عالم معنی قربے ثابت است و با ہر فردے از افراد کائنات نسبتے است خاصہ کہ بہ سبب آن توان گفت کہ او در ہر مکان است۔ و باہر موجود است، و بر اشارہ مشار الیہ است، والآیات والاحادیث الدالۃ علی ہذا الاتحاد کثیرۃ جدًا، مثل "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ" "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْکُمْ" و مثل قولہ علیہ السلام والذی تدعونہ بینکم وبین اعناق رواحلکم، و مثل قولہ علیہ السلام اذا صلی احدکم فاللّٰہ بینہ و بین القبلۃ، و قولہ علیہ السلام احفظ اللّٰہ تجدہ تجاھک، و مثل ما روی فی الادعیۃ الماثورۃ، انت امامی وانت خلفی، الی اخرہ، وغیر ذالک من الاحادیث۔ و شیخ مجدد نیز بآن معترف اند چنانچہ در مکتوب دو صد و پنجاہ و ہشتم از جلد اول می فرمایند مخدوما ہر چند اقربیت او تعالیٰ با ازما بنص قطعی ثابت شدہ است، اما چہ توان گفت[1] کہ او تعالیٰ از عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات ما وراء وراء است، بانکہ دانیم کہ این وراثیت در جانب قرب ست، نہ در جانب بعد، کہ او تعالیٰ سبحانہ اقرب ہر نزدیکے نزدیک تر است، حتی کہ ذات احدیت او سبحانہ نزدیک تر یابیم از صفاتے کہ ما افعال و آثار آن صفاتیم، این معرفت وراء طور نظر و عقل است زیرا کہ عقل از خود نزدیکترے را نتواند تصور نمود، مثالے کہ توضیح این مبحث نماید، ہر چند تتبع نمودہ آید پیدا نشد، مستند این معرفت نص قطعی است و کشف صحیح۔ انتہی۔

بالجملہ این منظر و فیتے[2] است بیچون و بیچگون کہ نظر عقل از تصور آن عاجز است، چنانچہ حضرت شیخ مجدد ذکر کردہ اند، پس حاصل این تعبیر ظہور است در ہر شئی و وجود است در ہر ذرہ بطریق قہر و اصالت و تقویم و استتباع مظہر، و ہمین است مراد صوفیہ وجودیہ از توحید، نہ نفی اشیاء مطلقًا، من حیث غیرتہا از خارج کہ جہال از کلمات ایشان فہمیدہ اند، و ایشانرا مورد طعن و ملامت ساختہ آرے سائر اشیاء درین ملاحظہ مظاہر و حجب ظاہر اند، پس ہر کہ کلمہ "ہمہ اوست" میگوید مراد از آن تشبیہ بآن میدارد کہ گویند "دریا ہمہ آب است" اگرچہ طول و عرض و عمق آب در آنجا متحقق باشد گویند "در خانہ ہمہ زید است" بانکہ صفات و الوان نیز در آنجا ہستند، و درین معنی گفتہ اند ؎

بخدا غیر خدا در دو جہاں چیزے نیست، و نیز گفتہ اند ؎

---

(۱) ن ن کرد ۱۲ (۲) ن ن معرفتے ۱۲

ـــہ لا تقل دارها بشرقی نجدٍ — کل نجدٍ للعامریة دار،
فلها منزل علی کل ماءٍ — وعلی کل دمنة اثار

ونیز گفته اندـــہ سایہ و ہمنشین و ہمسر و ہمہ اوست — در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست
در انجمن فرق و نہانخانۂ جمع — باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

و برین معنی محمول تواند شد قول شیخ اکبرؒ "وھو المسمی اباسعید الحراز" وامثال ذالک،
واین تعبیر ہم موافق شریعت است، وہم موافق رائے حضرت شیخ مجددؒ بلکہ آن را متکلمین محققین نیز مسلم میدارند، لیکن چون کنہ آن را بسبب گرفتاری بحجب کماینبغی درنمی یابند، از اثبات احکام تفصیلیہ عاجز میشوند، و باعتبار این علاقہ تجویز حمل نمایند، بالجملہ درین قرب و اتحاد عینیت بہیچ وجہ تلوث وانفعال و دخول و خروج راہ نمی یابد، و ہر جا حضرت مجددؒ از اتحاد منع می کنند، مراد الیشان اتحاد وجود خاص واجب با ممکن یا حقیقت واجب با حقیقت ممکن یا سریان یکے در دیگرے معنی حقیقی سریان یا اتحادے کہ مستلزم نفی ممکنات بالکلیہ باشد، واین معانی نزدیک صوفیہ وجودیہ نیز مراد نیست کما مر غیر مرۃ، واین تعبیر صحیح است در ذات بحت و وجود منبسط و تجلی اعظم جمیعا، اما بوجوہ مختلفہ، پس قرب ذات دیگر است، وقرب وجود منبسط دیگر، پس ہر یکے را مانند دیگرے گمان بردن ضال ست، اگرچہ این وجوہ مختلفہ در معنی مذکور مشترک اند۔

تعبیر سابع آنکہ گوئیم "پادشاہ و وزیر یک اند" یعنی در اتحاد رائے وقیام یکے بمقام دیگرے واشتراک در صفات، واین تعبیر بیشتر مستعمل اہل سلوک است، واز ہمین تعبیر است آن دو وجہ کہ شیخ اکبرؒ در کتاب مشاہدہ بیان نمودہ اند فی مسئلۃ الاتحاد ماخوذ درین تعبیر مختلف است شدۃً وضعفاً، پس گاہے فنائے صفات عبد را گویند کما ورد فی حدیث "کنت سمعہ الذی یسمع بی وبصرہ الذی یبصر بی" الی آخرہ، وگاہے فناء ارادہ را گویند، وگاہے زوال عین واثر را، وگاہے بمعنی حصول العبد فی مقام الانفصال عنہ بہمتہ وبوجہ ارادتہ لا بمباشرۃٍ ولا معالجۃٍ اطلاق کنند، قال الشیخ الاکبر فی کتاب المشاھدۃ فلظھورہ بصفتہٖ ھی للحق تعالیٰ حقیقۃً، یسمی اتحاداً لظھور حق فی صورتہ ولظھور عبد فی صورۃ حق انتھی۔

---

(۳) فی ن معنی ۱۲

و گاہے بمعنی مداخل حق و خلق در اوصاف اطلاق کنند، قال الشیخ الاکبرؒ فیہ ایضاً و قد یطلق الاتحاد فی طریقنا لتداخل الحق فی الاوصاف والخلق فوصفنا باوصافہ لکمال من الحیوٰۃ و العلم والقدرۃ والارادۃ وجمیع الاسماء کلھا وھی لہٗ و وصف نفسہ باوصاف ماھولنا من الصورۃ والعین والید والرجل والذراع، والضحک والنسیان والتعجب والتبشبش وامثال ذالک مما ھولنا، فلما ظھر تداخل ھذہ الاوصاف بیننا وبینہ سمینا ذالک اتحاداً لظھورمابہٖ وظھورہ بنا فیصح قول القائل علی ھذا ؎ انا من اھوی ومن اھوی انا۔ انتھی۔

و نیز این اتحاد گاہے در حقیقت وواقع می باشد چون حق تعالیٰ در صفات تجلی کند یا معلولے را جارحہ خود سازد، و گاہے حکماً می باشد، نہ حقیقۃً، و این تعبیر نیز موافق شریعت است چنانچہ حدیث "ما انتجیتہ ولکن اللہ انتجاہ" در حق حضرت مرتضیٰ کرم اللہ وجہہٗ وحدیث "قال اللہ علی لسان نبیہٖ سمع اللہ لمن حمدہ"، وحدیث "اشفعوا توجروا و یقضی اللہ علی لسان نبیہ ما شاء" وآیت "وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ" وآیت "من یطع الرسول فقد اطاع اللہ" وآیت "ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم" بر آن دلالت دارد، بالجملہ قسم متخیل از اتحاد یک گشتن دو شئ است من جمیع الوجوہ یا من وجھۃ الغیریۃ والاثنینیۃ، وما سوائے آن اقسام دیگر جائز اند، وچون مردم جہال از تنقیح وجہ اتحاد و کیفیۃ استعمال آن عاجز می باشند ناچار با نکار پیش می آیند "المرء لایزال عدوا لما جھل"

وچون کلام ہفت تعبیر کشید عنان قلم گرفتہ شد زیرا کہ غرض ما درین مقام حصر وجوہ عینیت واتحاد نیست بلکہ اتباعاً للسید شرف الدینؒ مقصود تکثیر وجوہ عینیت است، و بیان آنکہ نفی عینیت من وجہ و اثبات آن من وجہ آخر، باہم متناقض نیست، وچون ایشان بر ہفت تعبیر اکتفا کردہ اند، ما نیز در مقام افزائش بر ہمیں عدد اکتفا کنیم تحقیقاً لمعنی الاتباع

الحال باید دانست کہ وجوہ اتحاد درین تعبیرات مختلف اند بعضے اصطلاحی، و بعضے عقلی و بعضے عرفی و نیز باید دانست کہ این تعبیرات باہم متبائن نہ اند بسا ست کہ در یک جا جمع شوند مثنیٰ وثلث و رباع و ہکذا، و نیز باید دانست کہ نسبت ظلیہ و اصالت نسبتے است ازین نسبت کہ تعبیر از آن بعینیت ہم جائز است، چنانچہ طور شیخ اکبرؒ است، و بغیریت ہم جائز است چنانچہ طور شیخ مجددؒ

ونیز باید دانست کہ اینجا وجہ دیگر است در اتحاد وحمل کہ شان اہل ابتداء از سالکین است، وآن وجہ در پرورش محبت وشوق بغایت نافع است، ولہذا اکابر شیوخ در حق مقتدیان آن را تجویز می نمایند، بعید نباشد، لیکن خیال آنکہ این مقام کمال است واکابر شیوخ دران مقام طول العمر گرفتار ماندہ اند، سراسر جہالت است، وآن وجہ در حقیقت انشاء اتحاد است وتخیل وتصویر آن، پس محکی عنہ ندارد، ومستلزم علاقہ از علائق نفس الامر عینیت نیست، چنانچہ کسے گوید انا لیلی وامثال ذالک، وقریب بہمین تعبیر آنکہ عشاق ہر چیز را باسم معشوق خود خوانند، تلسذذا، تذکرہ بآن وجہ کہ در وقت شہود ہر شئ محبوب ایشان را یاد آید، وبطریق مبالغہ گویند در ہر چیز او را دیدم، بالجملہ این انشاء اتحاد در رنگ تمنی در ہر مستعیل وممکن جاری است، وقریب بہمین ست آنکہ بسبب انتقاش صورت چیزے در مدرکہ وخیال بطریق غلط الحس، آن صورۃ در حس مشترک قرار گیرد، ودر ہر شئے مرئی ومسموع گردد، بالجملہ این وجہ اتحاد ومانند آن از قبیل اوہام است، وآن را در تحقیقات اکابر وحالات شریفہ ومقامات عالیۃ الشان دخل دادن ومرتبہ از مراتب وصول وکمال پنداشتن وثمرہ ریاضات ومجاہدات گمان بردن غائلہ ایست کہ بر بسیاری از رہروان این راہ تحقیق زدہ است، نعوذ باللّٰہ من الحور بعد الکور، اینجا پر حذر باید بود واز نسبت این قسم اغلاط واوہام بسوئے اکابر دین استغفار وندامت باید نمود، "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ"،

قولہ واگر مراد از توحید حالی آنست کہ اشیاء در نفس الامر موجود بیک وجود اند، چنانچہ مختار صوفیہ وجودیہ است، پس ادعاء اینکہ توحید باین معنی غایت قصوی سیر وسلوک جمیع اہل اللّٰہ ست بے دلیل مسلم نیست،

اقول اختلال کلام صاحب رسالہ در ابطال شق اول چنانچہ باید بوضوح پیوست، وچون یک شق از شقوق استفسار اختیار کردہ شود وآن را بدلائل وبراہین ثابت نمودہ آید، اعتراض باز عود میکند، بلکہ آنقدر قوت میگیرد کہ رفع آن بجد مکابرہ می کشد،

(لغزشہائے صاحب رسالہ) لیکن چون درین رسالہ نقد کلام منظور داریم، واظہار حق مقصود آنچہ درین شق از لغزشہائے صاحب رسالہ را پیش آمدہ نیز وانمائیم،

لغزش اول، باید دانست که توحید حالی لفظی است مشهور الاستعمال در مباحث سیر
وسلوک، پس حمل آن بر مسئله از مسائل واقعه نفس الامریه که هرگز از مسائل سلوک معدود نیست
بغایت قبیح است، آری لفظ توحید فقط محتمل دو معنی است، و در آن کلمه دو اصطلاح جاری است،
چنانچه در اوراق سابقه بتفصیل مذکور شد، و چون این کلمه را بحالی توصیف کرده باشند احتمال آنکه مراد
از آن مسئله وحدة وجود باشد گنجائش ندارد، بلکه این احتمال شبیه بآن است که لفظ عین را بعد از
توصیف بباصره مثلا بر چشمه آب حمل کنند، ولا یخفی قبحه علی احد من الخصلتین۔

لغزش ثانی مختار صوفیه وجودیه را تفسیر کرده است بآنکه اشیاء در نفس الامر بیک وجود
موجود اند، وظاهر متبادر ازین تفسیر آنست که مراد وحدة وجود خاص است، و هیچ عاقلے بر آن
جرأت نمیکنند فضلاً عن الصوفیة الوجودیة، چه برین تقدیر لازم می آید که وجود آدمی و خر و زنا
و نماز یکے باشد، و این اشیاء باهم متخالفة الاحکام والاثار نباشد، زیراکه احکام و آثار از لوازم وجودات
خاصه اند، و "عند اتحاد الملزومات تتحد اللوازم" و نیز حمل یکے بر دیگرے درست باشد، زیراکه مناط
مناط حمل اتحاد دو وجود خاص ست، و "عند تحقق المناط تحقق الحکم" واگر مراد آنست که اشیاء را
هر چند وجودات مختلفه بتشخصات ثابت اند، اما این همه وجودات مختلفه در یک مرتبه واقع اند
از تحقق قوة وضعف، پس آن نیز خلاف مذهب صوفیه وجودیه است، زیراکه نزدیک ایشان
وجود علمی مرتبه ایست، و وجود روحی مرتبه دیگر، و وجود مثالی مرتبه دیگر، و وجود شهادی مرتبه
دیگر، باز وجود جوهری ازان رنگے دیگر دارد، و وجود عرضی رنگے دیگر،

واگر مراد آنست که اشیاء را نیز چند مراتب مختلفه است، اما نحو وجود همه واحد ست، پس آن
نیز خلاف مذهب صوفیه وجودیه ست، زیراکه وجود حق نزدیک ایشان وجود نفسی است و وجود
خلق وجود رابطی، وجود حق مطلق ست، و وجود خلق الی غیر ذالک من الفروق،

واگر مراد آنست که وجود مطلق حقیقتے واحده، در جمیع مراتب واتحاد خصوصیات موجودست
و باین اعتبارات احکام متباینه را تقاضا میکند، پس در مرتبه واجب است و فاعل و مستغنی
و در مرتبه ممکن است و منفعل و محتاج الی غیر ذالک، و این اعتبارات متکثره در وحدة حقیقیه
او تغیرے و تبدلے ایراث نکرده اند، بلکه جمیع مراتب واتحاد خصوصیات باعتبار حدوث نوعی

در آن حقیقت واحدۂ در رنگ حدوث صورت در مرآۃ ظہورات مختلفہ پیدا کردہ اند، و باحکام مختلفہ واقعہ متلبس گشتہ، و نظر بآن حقیقت غیر از ثبوت وہمی و تحقق عرضی و ظلی کہ کالعدم است بہ نسبت آن وجود صرف اینہا را نصیبے نیست، پس ہمین است بعینہ مذہب حضرت شیخ مجدد سابق گذشت وانشاء اللہ تعالی بعد ازین نیز مذکور خواہد شد، آرے ازین مطلب تعبیرات مختلف نمودہ اند، بعضے ازان تعبیرات نزدیک حضرت شیخ مجدد مقبول نیست، ولا یقدح انکار التعبیر فی حقیقۃ المطلوب

لغزش ثالث توحید را باین معنی غایۃ قصوی سیر و سلوک فہمیدن سراسر جہالت است، زیرا کہ این کلام معنی ندارد، توحید را باین معنی غایۃ قصوی سیر و سلوک انکشاف این مسئلہ خواہد بود، و آن انکشاف باعتبار لطائف و قوی دراکہ مختلف است، پس غایۃ قصوی ہر لطیفہ و ہر قوۃ جدا باشد،

لغزش رابع، سابق گذشت کہ مدعا صاحب اعتراض ہمین قدر است کہ مقام توحید حالی از مقامات عالیہ است، و بہ نسبت مطلوبہ نہ آنکہ وراتے او مقامے دیگر نیست،

لغزش خامس این دعوی را بے دلیل فہمیدہ حالانکہ دلائل بسیار براین دعوی از کلام قدماء صوفیہ و اکابر ایشان در نقد تبصرہ گذشت، و ہمچنین از کلام حضرت شیخ مجدد مرات و کرات این معنی منقول شد، و نیز حضرت ایشان در مبدأ و معاد و غیر آن مکاتیب خود تصنیفات[1] دارند، بر ثبوت جہت جامع بین الواجب و الممکن، و مشارکت صوری بین صفاتہما، و بر آنکہ مقوم ماہیت و وجود کائنات، ذات حضرت حق است و آن ذات را تعالت و تقدست اتصالے بے کیف و اتحادے باعتبار ظہور با خلق ثابت است، و ہمین ست توحید وجودی کہ حضرت مجدد در شرح رباعیات خود بیان فرمودہ اند، و تقویت نمودہ اند متصدی تطبیق درین معرفت و در اقوال علماء ظاہر گشتہ اند، قال فی المکتوب الثامن و التسعین من الجلد الثانی، وجود نزد این طائفہ علیہ اشرف و اکرم و اعز اشیاء است، و آن را مبدأ ہر خیر و منشاء ہر کمال میدانند، اینچنین جوہر نفیس را بما بماسوائے حق جل و علاء کہ سراسر نقص و شرارت است تجویز نمی توانند نمود، و اشرف را نمی توانند داد، و مقتدائے ایشان درین امر کشف و فراست، مکشوف و محسوس ایشان آنست کہ وجود مخصوص بحضرت حق است سبحانہ موجود اوست تعالی و غیر او را کہ موجود گویند باعتبار آنست

---

(۱) فی ن تنصیصات ۱۲

کہ غیر را نسبتے وارتباطے ہر چند مجہول الکیفیۃ بود، بآن وجود ثابت است، و در رنگ ظل کہ باصل خود قیام دارد آن غیر نیز قائم بآن وجود است، وثبوتے کہ در مرتبہ وہم پیدا کردہ است ظلے از ظلال آن وجود است۔ انتہی۔

وقال فی المکتوب الثامن والتسعین من الجلد الثالث، وآنچہ این فقیر از اطلاقات ایشان معنی "ہمہ اوست" می فہمد آن ست کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور یک ذات اند تعالیٰ وتقدس، در رنگ آنکہ صورۃ زید مثلاً در مرایائے متعددہ منعکس گردد، وظہور آنجا پیدا کند، گویند "ہمہ اوست" یعنی این ہمہ صور کہ در مرایائے متعددہ نمود پیدا کردہ است ظہور یک ذات زید ہست، اینجا کدام جزئیت واتحاد ہست، وکدام حلول وتلون، ذات زید باوجود این ہمہ صور بر صرافت حالت اصلی خود است واین صور در وے نہ ہیچ افزودہ است، ونہ ہیچ کاستہ، آنجا کہ ذات زید است این صور او را آنجا نامے ونشانے نیست، تا با وے نسبتے از نسبت جزئیہ واتحاد وحلول وسریان پیدا کند، سر "الآن کما کان" را اینجا باید جست، چہ در مرتبہ کہ اوست تعالیٰ چنانچہ عالم را پیش از ظہور آنجا گنجائش نبود، بعد از ظہور ہم آنجا ہیچ گنجائش نبود، بعد از ظہور ہم آنجا ہیچ گنجائش نباشد، فلاجرم یکون الآن کما کان وقال ایضاً فی ہذا المکتوب، وچون نوبت شیخ بزرگوار محی الدین بن العربی قدس سرہ رسید، او از کمال معرفت این مسئلہ دقیقہ را مشروح ومبین ساخت ومبوب ومفصل گردانید ودر رنگ صرف ونحو در تدوین آورد، مع ذالک جمعے ازین طائفہ مراد او را نافہمید تخطیۂ او نمودہ اند ومطعون وملام ساختند، ودرین مسئلہ در اکثر تحقیقات شیخ محق، وطاعنان او دور از صواب بزرگی ودخور[1] علم شیخ را از تحقیق این مسئلہ باید دریافت، نہ براو طعن باید کرد،

وقال فی ہذا المکتوب ایضاً، اینجا علاقہ دیگر ہم ہست کہ علماء بآن مہتدی نگشتہ اند، وصوفیہ بدریافت آن ممتاز گشتہ، وآن ارتباط اصالت وظلیت است الی آخر ما قال،

وقال فی ہذا المکتوب ایضاً، باید دانست ازان تحقیق کہ بیان نمودہ اند واضح گشت کہ صوفیہ کہ قائل اند بکلام "ہمہ اوست" عالم را با حق جل وعلا متحد نمیدانند، وحلول وسریان اثبات نمیکنند،

---

(۱) فی ن دنور ۱۲ دلعل الصحیح وفور علم شیخ ۱۲ اسراتی

وجملے کہ مینمایند باعتبار ظہور و ظلیت است، نہ باعتبار وجود و تحقق و ہر چند یہ از ظاہر عبارت شان اتحاد وجودی متوہم شود، اما حاشا کہ مراد شان آن بود کہ کفر و الحاد است،

وقال فیہ ایضًا، بدانکہ ظل شیٔ عبارت از ظہور شیٔ است در مرتبہ ثانیہ یا ثالثہ یا رابعہ مثلا صورت زید کہ در مرآۃ منعکس گشتہ است، ظل زید است و ظہور زید در مرتبہ ثانیہ، و زید فی حد ذاتہ در مرتبہ اصلی خود است کہ بظل خود را در مرآۃ ساختہ است، بے آنکہ در ذات وصفات او تلونے و تغیرے رود چنانکہ گذشت۔ انتہی۔

قولہ چون توحید وجودی نزد ایشان متغیر نیست این دعوی ہم ہمچنین،

اقول معلوم کردی کہ حقیقت توحید وجودی از عمدہ مکشوفات ایشان است و نزدیک ایشان معتبر و مسلم، غایۃ مافی الباب آنکہ بر بعض تعبیرات موہمہ خلاف مقصود در ین مسئلہ انکار دارند، و این انکار در حقیقت مطلوب قدح نمیکند، مثلا تعبیرے کہ موہم انحصار باشد یا تبدل یا انفعال یا موہم استناد احکام عینیت بسوئے مرتبہ عینیت ہویہ، و امثال اینہا را منع می فرمایند، و ہمچنین با اصل عینیت درمیان اصل و ظل کہ ربطے ست خاص نیز قائل اند، و بہ ثبوت جہت جامعہ نیز معترف پس توحید وجودی نزدیک ایشان معرفتے ست حقہ، چنانچہ در مکتوب نود و ہشتم از جلد ثانی می فرمایند، در ین مسئلہ در اکثر تحقیقات شیخ محق است، و طاعنان او دور از صواب، انتہی۔

وچون توحید وجودی نزد حضرت ایشان معتبر است، این دعوی ہم ہمچنین، آرے از جہال و نادانان اراذل اعتقاد میکنند کہ مذہب ایشان با مذہب شیخ اکبرؒ مخالف است، و برائے پرورش این توہم خود کلمہ چند از عبارات ایشان دستاویز میسازند، و سیاق و سباق کلام ایشان را مراعات نمیکنند، و تمام مطلب را نمی فہمند لاجرم عوام کالانعام باضلال ایشان گمراہ شدہ اعتقاد تنافی مذہبین بہم میرسانند، واحد الجانبین را بتخطیہ و طعن پیش می آیند، "وَاِنَّ الشَّيٰطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ اِلٰٓى اَوْلِيٰٓـئِهِمْ لِيُجَادِلُوْكُمْ وَاِنْ اَطَعْتُمُوْهُمْ اِنَّكُمْ لَمُشْرِكُوْنَ"

قولہ اگر از راہ عقلی است، پس باید کہ عرض کنند تا از حقیقت دلیل آگاہ شویم کہ صحیح است یا فاسدہ

اقول آرے از راہ دلیل عقلی میگوئیم، و قد عرفناہ فی التبصرۃ بما لا مزید علیہ من تصویر

اطراف والتنبیه علی احکامہ وانیجا نیز دلیلے چندازکلام بزرگان نقل کنیم وعبارات ایشان رابعینہا ایراد نمائیم، قال العارف الجامی فی نقد النصوص، قال بعض اہل النظر، اما البرہان الموضح تحقیق کون وجودہ سبحانہ عین ماہیتہ وان لیست لہ حقیقۃ وراء الوجود، فہو انہ لو کان لہ وجود وماہیۃ لکان مبدأ لکل اثنین وکل اثنین محتاج الی واحد وہو مبدأ الاثنین، والمحتاج الی المبدأ لایکون مبدأ الکل،

فان قیل الماہیۃ موصوفۃ والوجود صفتہ والموصوف مقدم علی الصفۃ القائمۃ بہ، فالمبدأ الاول واحد وہو الماہیۃ،

قیل الماہیۃ علی تقدیر تقدمہا علی الوجود لایکون موجودۃ، فیکون مبدأ الموجودات غیر موجود فی ہذا الحال،

قال فی الدرۃ الفاخرۃ، لاشک ان مبدأ الموجودات، موجود، فلایخلوا مایکون حقیقۃ الوجود اوغیرہ، ولاجائز ان یکون غیرہ ضرورۃ احتیاج غیر الوجود فی وجودہ الی غیرہ ہو الوجود، والاحتیاج ینافی الوجوب فتعین ان یکون الوجود فان کان مطلقا فقد ثبت المطلوب، وان کان متعینا یمتنع ان یکون التعین داخلا فیہ والا لترکب الواجب فتعین ان یکون خارجا، فالواجب محض ما ہو الوجود، والتعین صفۃ عارضۃ،

فان قلت لم لایجوز ان یکون التعین عینہ، قلت ان کان التعین بمعنی مابہ التعین یجوز ان یکون عینہ لکن لایضرنا، فان مابہ تعینہ اذ کان ذاتہ ینبغی ان یکون ہو فی نفسہ غیر متعین، والا تسلسل وانکان بمعنی التشخص لایجوز ان یکون عینہ، لانہ من المعقولات الثانیۃ التی لایحاذی بہا امر فی الخارج،

وقال المحقق السید الزاہد الہروی قدس اللہ سرہ، وقد سنح لی فی سابق الزمان علی بطلان التسلسل یثبت منہ کثیر من المطالب العالیۃ۔

الاول ان وجود الممکن ای الوجود الذی بہ موجودیتہ قائم بنفسہ واجب لذاتہ، لانہ لیس قائما بالممکن علی وجہ الانضمام، والا یلزم تاخرہ عن نفسہ، ولا علی وجہ الانتزاع، والا یلزم حین انتزاع الوجود المصدری انتزاع آخر بل انتزاعات غیر متناہیۃ،

والثانی انہ لابد لطبیعۃ الوجود المشترکۃ بین الوجودات الخارجیۃ والذہنیۃ عن منشاء الانتزاع، وقال المحقق الدوانی فی رسالۃ الزوراء، العلۃ للشئ بالحقیقۃ مایکون سببًا لنفس ذالک الشئ، فان ماھو علۃ لظھورہ مثلا فلیس بالحقیقۃ علۃ لہ بل لوصف من اوصافہ وھو ظاھر، وکون الماھیات غیر مجعولہ بمعنی ان کون الانسان انسانًا غیر محتاج الی الفاعل لاینافی ماذکرنا، اذ نعنی بہ انھا بذواتھا اثر للفاعل ولعد ذلک لایحتاج الی تاثیر آخر فی کونھا ھی ونفی الاحتیاج اللاحق لاینافی الاحتیاج السابق فاحسن التدبر،

تذکرہ واستبصار - اما تبین لک بما قرع سمعک فی الحکمۃ الوسمیۃ من ان حدوث شئ لاعن شئ محال - وان الشان فی الحدوث الذاتی ایضًا کذالک بالبرھان سحدس(۱) ذلک فاذن المعلول لیس مباینا للذات العلۃ ولاھو لذاتہ بل ھو بذاتہ للذات العلۃ شان من شیونہ، ووجہ من وجوھہ وحیثیۃ من حیثیاتہ الی غیر ذالک من الاعتبارات اللائقۃ

تبصرہ فالمعلول اذن لیس لا اعتباریًا محضًا ان اعتبر من حیث نسبتہ الی العلۃ علی نحو الذی انتسبت الیھا کان لہ تحقق، وان اعتبر ذاتًا مستقلاً کان معدومًا بل ممتنعًا لشبہ السواد ان اعتبر من حیث ھو فی الجسم اعنی انہ ھیئۃ(۲) فی الجسم کان موجودا وان اعتبر انہ ذات مستقلۃ کان معدومًا، والثوب اذا اعتبر صورۃ فی القطن فکان موجودہ وان اعتبر مباینًا للقطن ذاتا علی حیالہ کان ممتنعًا من تلک الحیثیۃ فاجعل ذالک مقیاسًا للجمیع تعرف معنی قول من قال "الاعیان الثابتۃ ماشمت رائحۃ الوجود" فانھا لم تظھر ولاتظھر ابدا بل انما یظھر اسمھا۔

تنبیہ لماکان منتھی سلسلۃ العلۃ واحد والکل معلول لہ اما ابتداءً او بواسطۃ فھو الذات الحقیقیۃ والکل شیونہ وحیثیاتہ ووجوھہ الی غیر ذالک من العبارات اللائقۃ فلیس فی الوجود ذوات متعددۃ بل ذات واحد لھا صفات متکثرۃ کماقال اللہ تعالی ھُوَ اللّٰہُ الَّذِیْ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ اَلْمَلِکُ الْقُدُّوْسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُھَیْمِنُ

---

(۱) مصحح نے یہاں لکھا ہے، ہہنا بیاض وفی ن بالشان سحدس ولعلہ بتحدس ۱۲ واللہ اعلم سواتی ۱۲ (۲) فی ن شیئۃ ۱۲

الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ"

تذکرۃ اخری ـ کانک قد تفطنت فیما نبهت علیہ فی المباحث النظریۃ، من ان انعدام الشئ بالمرأۃ محال، ان کل ممکن لما کان جائز العدم لذاتہ فلایجوز انتفاء الذات بالحقیقۃ، اذ لابد لکل جائز الزوال من سنخ ذات باق، وینتھی الی مالایتطرق الیہ جواز العدم، والا لکان لہ سنخ آخر ویتسلسل، فاذن کل شئ ذالک وجھہ، والواجب واحد فاتحد الممکنات کلھا فی ذالک السنخ الباقی "کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"

تنبیہ فزوال المعلول بالحقیقۃ ظھور العلۃ بطور آخر وتجلیھا بوجہ لشئ مغایر للوجہ الاول، فھو اذن مزایلۃ العلۃ لاعتباراتہ وتطورہ فی شیونہ انتھی۔

قال العلامۃ الفناریؒ فی شرح مفتاح الغیب، المقام الاول وھو الاشارۃ الی تصور وجود الحق وماھیتہ ثم ان الحق ھو الوجود المحض الذی لا اختلاف فیہ ای وجود الحق ھو الوجود المحض، وھو الذی فسرہ الشیخؒ فی ھذا الفصل فی الاعتبار السابق علی اعتبار مبدئیتہ تعالیٰ فقال وھو کونہ وجودا فحسب بحیث لایعتبر فیہ کثرۃ ولاترکیب ولاصفۃ ولانعت ولا اسم ولارسم ولا نسبۃ ولاحکم بل وجود بحت،

فاقول معنی الوجود المحض، الوجود المطلق اعنی ما لایعتبر فیہ قید اصلاً وان احتمل ان یوجد مع القیود وعدمھا، وھو الماخوذ بلا شرط لا مقیدا بالاطلاق، اعنی المجرد من القیود الماخوذ بشرط لا، لان المحض ھو الخالص من کل شئ، وھذا الوجود خالص من کل اعتبار وقید،

اما قولنا لا اختلاف فیہ، فاما اشارۃ الی ھذا التفسیر بمعنی لاقید فیہ اصلاً اذا القیود منبع الاختلاف ومستلزمھا، فحیث لا لازم وھو الاختلاف فلاملزوم وھو القیود فعلی ھذا یکون صفۃ کاشفۃ لا طلاقہ العام حتی عن قید الاطلاق، واما اشارۃ الی ھیئتہ اذ قیل معناہ لا اختلاف فی ثبوتہ وذالک لان فی الوجود موجودا، وفی ثبوتہ ثبوت مطلق الوجود، اذ لا اختلاف فی وجودہ ای من حیث الحقیقۃ وان اختلف

فیہ من حیث الظہور وذالک لان القوم بین محقق قائل بان الوجود موجود ا بوجود ہو عینہ وسنبرہن علیہ بوجوہ، وبین اہل النظر القائل بان حقیقۃ الحق وجودہ الخاص وہی موجودۃ، فکذا ہو، ومتی وجد المقید وجد المطلق المحمول علیہ بہو ہو، فقولہم بان المطلق معقول ثان خطاء فاحش تعالی اللہ عن مالایلیق بہ وبین متکلم قائل بان الوجود عین کل موجود کابی الحسن الاشعری وابی الحسین البصری فذالک کما مر اوصفۃ زائدۃ فی کل لکنہ یخالف سائر الصفات بان وجود سائر الصفات بوجود موصوفہا، وہذہ صفۃ انما یوجد الموصوف بہا والا لکان موجودا قبل وجودہ ولا ریب ان سبب الوجود موجود، فالوجود موجود،

تائید بالبراہین علی ان الحق اعنی واجب الوجود الموجد لکل المخلوقات ہو الوجود المطلق وہی من وجوہ-

الاول انہ لولاہ فاما ان یکون العدم او المعدوم او الموجود او الوجود المقید، والاولان باطلان، لانہما لا یوثران ببداہۃ الصبیان والمجانین والحیوان، وقول اہل النظر عدم المعلول لعدم العلۃ معناہ عدم التاثیر لا تاثیر العدم، ای الواقع عند عدم العلۃ عدم المعلول، فاللام مجازی کما فی لدوا للموت وابنوا للخراب، غیر ان البراہین متعاکسین للفرق بین سببی الفاعلیۃ والغائیۃ، او نقول من اول الامر، لانہما لا یوثران فی الوجود کما ہو البحث،

واما ثالث وہو الموجود فلان موجودیتہ بالوجود الذی ہو غیرہ، لانہ انما صفۃ الموجود کما ہو النظر القاصر لاہل الظاہر، او الموجود صفۃ الوجود کما ہو ذوق ذوی التحقیق- وکل ما موجودیتہ بالغیر لا یکون واجب الوجود،

ولا یقال الوجود عین الموجود، اما مطلقا کمذہب شیخ المتکلمین او فی الواجب فقط کمذہب الحکیم، فلا یلزم من توقف موجودیتہ الواجب علی الوجود، توقفہ علی غیرہ، کیف والسببیۃ حینئذٍ اعتباریۃ اذ لا حقیقۃ لہا بین الشئ ونفسہ کما یقال فاتم بذاتہ،

لانا نقول تارۃ جدلاً، ان مذہب شیخہم مبنی علی عدم الاشتراک المعنوی للوجود وہو باطل قطعا بین فی موضعہ بعدم زوال اعتقاد مطلقہ عند زوال اعتقاد خصوصیتہ وبکونہ موردا التقسیم المعنوی ومذہب الحکیم یبطلہ بان مطلقہ معقول ثان، او وجد حین ما یحاذی بہ فی الخارج، وان تخصیص الوجود الذی ہو عین الواجب ان کان بذات الواجب کان مرکبا، والا کان عین الواجب ہو معروض التخصیص فکان حقیقۃ الواجب الوجود المطلق لا کما قال ہذا خلف،

لا یقال خصوصیتہ بعدم الاقتران بماہیۃ ما یکون حقیقۃ الوجود المجرد لا المطلق عندہم، ثم القید العدمی لا یفید التركیب الوجودی،

لانا نقول معروض التخصیص ہو المطلق، لا المجرد، لمنافاۃ التجرد التقیید فالقید العدمی یفید التركیب فی العقل وان لم یفدہ فی الخارج، والحق منزہ عنہما۔

وایضاً الماہیۃ المجردۃ لا وجود لہا بالاتفاق، والحق موجود بالاتفاق۔

وایضاً المجردۃ ضد المخلوطۃ ومباینتہا، وقد مر ان الشئ لا یوثر فی ضدہ ومباینہ، وان الوجود لما امکن ان یکون عین الموجود فقد صح ثبوت الموجود للوجود، وسیجئ انہ مستلزم لما علیہ اہل التحقیق ان الحق عین الوجود المطلق، واخری تحقیقا ان الوجود لہ معنیان احدہما خلاف العدم ونقیضہ، وہو اسم ویسمی الوجود الحقیقی، والثانی مصدری وقد یستعمل بمعنی الموجودیۃ اعنی کون الشئ لہ الوجود الاول[1] ویسمی الوجود الاضافی کمضروبیۃ الشئ بسبب عین الضرب، والاصح اسنادہ ای الضارب، بل التحقیق ان الضرب نسبۃ بین الضارب والمضروب والنسبۃ نسبتہ الی منتسبہا، فنسبۃ الضرب الی الضارب تسمی ضاربیۃ والی المضروب تسمی مضروبیۃ، وکل منہما یسمی حاصلاً بالمصدر لا مصدرا، فالموجودیۃ مسببۃ بالوجود بالمعنی الاول وحاصلہ کالمضروبیۃ بالضرب وہی الحاصلۃ للمخلوقات والاول لیس الا لما لا یوجود من ذاتہ بل عینہ، وہذہ نکتۃ من تامل فیہا تنبہ علی منشاء اغلاط المضلۃ من المتفلسفین والمتحدثین[2] تحت المضلۃ

---

(۱) ہہنا بیاض و فی ن او موقعہ الحلیہ ۱۲ (۲) بیاض فی بعض النسخ ۱۲

وأما الرابع وهو الوجود المقيد، فاما ان كان الواجب كلا الامرين فكان مركبا، او الوجود فهو المدعى، او القيد فالوجود معروضه او عارضه، فان كان الواجب هو القيد، هو المعروض كان وجود الواجب معلولاً في الخارج، إذ الكلام في العروض الخارجي، فيكون هو ممكنا، وعليه متقدما في الوجود كما هو شان العارض الخارجي، ويلزم منه محالات متعددة، وان كان القيد وهو الواجب، هو العارض كان نفس الواجب محتاجا ومعلولاً في الخارج لان العروض خارجي فيلزم الخلف وامكان الواجب،

البرهان الثاني ان حقيقة الحقائق[1] لو لم يكن الوجود المطلق، فاما ان يكون الخاص كقول شيخي المتكلمين او الحكيم، او يكون وجوده زائدا كقول جمهورهم اعنى الزيادة في العقل مما يعرف بها القائلون بالعينية، وكل من القولين الاخيرين باطل، فالحق هو الاول، اما عينية الوجود الخاص، فلان ما به خصوصيته ان كان داخلاً فيه تركب الواجب وان كان خارجا كان الواجب محض ما هو الوجود، وهو المطلق، والخصوصية صفة عارضة وقد مر تحقيقه، ثم لابد من امتيازه في ذاته لا جائز ان يكون امتيازه بعدم المقارنة والا لم يقارنه الخصوصية العارضة كما هو زعمهم، فتعين ان يكون امتيازه بالعدم اعتبار المقارنة وهو المطلق المطلوب،

وأما زيادة الوجود في الخارج فهذا مع شهرة بطلانه واستلزامه المحالات من تقدمه على الوجود في الخارج وتعدد وجوداته، والمعروض وحدته، بل عدم تناهي الوجودات المحققة في كل موجود، بل اذ انسب الى جميع الوجودات الخارجية يلزم عدم الوجود له في ذاته وحصوله بمخلوقه، وتاثير المعدوم في الموجودات،

نقول فيه لا جائز ان يكون كل من العارض والمعروض الموجودين في الخارج واجبا، والا تعدد الواجب، وان كان ممكنا جاز عدمه، وكل من جواز عدم الماهية والوجود ينافي الواجب، اذ لا يتحقق الا بهما۔

فان قلت كل منهما واجب بمعنى آخر، فالماهية واجبة لذاتها۔ اى لنفسها۔ والوجود

---

(۱) و في ان الحق ۱۲

واجب لذاته وهو الماهية لاقتضائها اياه۔

قلت ہذا اجتہاد فی صدق الواجب لذاته علی کل منهما بکل من الاعتبارین لا الصادق بکل من الاعتبارین ان کان ہو الواجب المطلق فقد تعدد، وان کان المطلوب ہو الواجب باحد الاعتبارین فبالاعتبار الآخر کان ممکنا وجائز الزوال فی نفسه وہذا المحال المذکور،

البرہان الثالث انا لانشک ان الصور آثار المعانی والحقائق مؤثرة فیها ولو باعتبار النسب الاسمائیة المتعینة بسببها یدل علیه استدلال الاطباء بالاعراض علی الصحة والامراض، واستدلال الصیدلانی بالالوان والطعوم وغیرهما علی طبائع الادویة والمطعوم، واستدلال علماء علم الفراسة بالحلی علی الاخلاق والامزجة والاعراق والوجدان اول دلیل علی ان الحرکة الظاهرة للباعث الباطنی اعم من ان یشعر بیعثه المتحرک ام لا، واذا تقرر ان الحقیقة هی المؤثرة فی الصورة کان الآثار العامة مستندة الی الحقائق الشاملة فاذا اردت ان تطلب الحقیقة المؤثرة فی جمیع الموجودات تعین ان یکون حقیقة شاملة لها، ولا ذالک الا حقیقة الوجود المطلق وهو المطلوب،

البرہان الرابع ان مطلق الوجود موجود لصدق قولنا الوجود وجود اما لصحة حمل الشئ علی نفسه وان کان غیر مفید او بالذات، لان الماهیات غیر مجعولة، او بالضرورة لامتناع سلب الشئ عن نفسه، من حیث اخذ ذهنًا او خارجًا او مطلقًا۔

لایقال کما فی المواقف والمقاصد، سلب الشئ عن نفسه جائز عند عدمه لصدق السلب

لانا نقول غلط ناش من عدم الفرق بین اخذ الموضوع مطلقًا، وبین اخذه موجودًا، والفرق قطعی، والا لم یکن الماهیات المعدومة ماهیات ممکنات کانت او ممتنعات، وایضا لم یتحقق القضیة الذهنیة ولا الطبعیة ولزم من انتفاء المقید اعنی الماهیة المخلوطة انتفاء مطلق الماهیة، وغیر ذلک من المفاسد،

اولان موجودیة کل بالوجود کما مر، وسبب الموجودیة موجود باتفاق مُسی الصانع، وبعد اهنه الصبیان والحیوان کما مر بخلاف سبب المضروبیة فانه لیس بمضروب. لان معنی المضروب من وقع علیه الضرب لا ماله الضرب، ومعنی الموجود ماله

الوجود، فهذه الادلة الاربعة قائمة على ان الوجود موجود. وما ذكره المحشي(۱) من لزوم التركب فيما هو الموجود، ظاهر المنع. لان التركيب في مفهومه لا يقتضي التركب فيما صدق عليه والا لم يصدق على البسائط اصلاً فلم يصدق على المركبات ايضاً، لان موجوديته المركب يلزمها موجودية البسائط نعم يقتضي مفهومه ان يكون الموجود اي ماله الوجود غير الوجود لكن عقلاً كموضوعية الشئ لنفسه لا خارجاً بشموله ماله الوجود الغير النائي كماسيجئ ثم نقول وكل موضوع له المحمول فالوجود له الوجود، وكل ماله الوجود موجود، ومما يدل عليه شيخي المتكلمين والحكماء وان وجود الواجب عين ماهيته وماهيته موجودة. فكذا هو وذالك لان معنى الموجود ماله الوجود لا من صدر عنه الوجود، بخلاف الكاتب فرضاً، والا لم يصدق على المخلوق ولا وقع عليه الوجود كالمضروب مثلاً، ولا لم يصدق على الخالق،

فان قلت الذي اتفقوا عليه ان وجوده الخاص عين ماعيته لا وجوده المطلق فلا يلزم الا ان يكون الوجود الخاص الواجبي الذي هو عندهم عين الحقيقة الموجودة،

قلت عه كل ما يصدق على ما هو عين الموجود بما هو هو فهو موجود، فالوجود المطلق موجود ثم نقول ولا شك ان الوجود للوجود ضروري لما مر ان الماهيات غير مجعولة وان سلب الشئ عن نفسه ممتنع وانه ذاتي له لما قيل كل حكم ثبت لشئ بواسطة امر ثبت لذالك الامر بالذات كقدم القدم، وحدوث الحدوث، وتعيين التعيين وغيرها، فكذا وجود الوجود ذاتي بلا علة ولان ذات الشئ لا تعلل ثبوتاً كما لا يبرهن عليه اثباتاً لما لقلنا فيما مر عن الطوسي ان كل ماهية وجودها عينها فهي واجبة لذاتها، وكل ما وجوده ضروري فهو واجب، ثم لا واجب الا هو لامتناع تعدد الواجب، وهذا برهان يمكن ان يستنبط منه براهين عديدة عزيزة۔

البرهان الخامس ان الوجود المطلق لو لم يكن موجوداً كان معدوماً، والا كذب اجلى البديهات فارتفع النقيضان عن العليات لكن المعدوم ان كان بمعنى المتصف بالعدم لزم اتصاف الوجود بالعدم واجتمع النقيضان وان كان بمعنى المرتفع رأساً فالوجود المطلق لو ارتفع ارتفع كل وجود حتى للواجب، كما ان الانسانية المطلقة لو ارتفعت ارتفعت كل انسانية

---

(۱) في الاصل المشي ۱۲ عه كان ههنا بياضاً في الاصل ۱۲ سواتی۔

فلم یبق انسان وارتفاع وجود الواجب ممتنع فکذا ارتفاع الوجود المطلق وکل ما ارتفاع وجوده ممتنع فوجوده واجب لما عرفت فی الطبعیات،

لایقال فیه اشکالان

الاول ان الواجب بالذات الذی ہو المبحث ما یمتنع ارتفاع وجوده لذاته وههنا امتناع وجود وجود المطلق لکونه مستلزما لارتفاع وجود الواجب فان المطلق لازمه وارتفاع اللازم ملزوم لارتفاع الملزوم فهو کامتناع ارتفاع العقل الاول الذی ہو لازم الواجب بالذات عندهم ولاشك ان وجوبه بالغیر لا بالذات،

لان جوابه ان ارتفاع الحقیقة الکلیة التی هی ذات الافراد لقوامها عین ارتفاع الافراد التی من جملتها الوجود وجود الواجب اذ الفرق بین الذاتی واللوازم الاخر فیما ذکر وان رفع الذاتی عین رفع الماهیة بخلاف رفع اللوازم الاخر کالعقل الاول للواجب فتبین الفرق وحصحص الحق،

الثانی النقض بمطلق التعین فان ارتفاعه یوجب ارتفاع تعین الحق الذی ہو عین الحق کما علم فیلزم ان یکون مطلق التعین حقیقة الحق ولیس کذالك بل التعینات مجالی تنزلاته

لان جوابه ان تعین الحق نسبته فکونه عین الحق معناه ان لاوجود له الا وجود الحق لاان له وجودا حقیقة ہو عین وجود الحق کما للوجود،

فان قلت فکذا کل تعین لنسبة فیکون عین المتعین بذالك المعنی فما الداعی الی الفرق بین تعین الحق وتعین غیره،

قلت ہو ان التعین ما یسمی غیرا باعتبار اعتباره کاجتماع الحقائق حسا او مثالا او روحا بخلاف تعین الحق الاحدی او الواحدی اما الاول فهو صورة علمیته بنفسه فی نفسه لنفسه وفسرها الشیخ بکونه غیر متعین فان الحکم علیه بذالك وهذا انما یلحقه فی مرتبة التعین الاول الذی ہو الحد الفاصل بین کمال الاطلاق حتی عن قید الاحدیة وبین ما اندرج تحت الشهادة او قبله لاحکم علیه ولا وصف له بالاحدیة ولا بعدمها.

واما الثانی فباعتبار اتصافہ الاحاطی بجمیع الکمالات الجمالیۃ والجلالیۃ فمعنی واحدیتہ وتعینہا بہا، ان لا تعدد فی مجموع لہ احدیۃ جمعیۃ لا یتصور وراءہا وصف ولا مزیۃ فہذان التعینان لا یتوقفان علی ملاحظۃ الغیر الباعث لہ علی اعتبارہما لامکان اتصافہ بہما، ولو لم یتحقق الغیر
فان قلت ہذان التعینان المسمیان بالتعین الاول والثانی عند القوم کل منہما النسبۃ کما مر فمعروض النسبۃ خالٍ فی نفسہ عنہما ایضًا فہل لہ تحقق بدونہما فضلاً عن غیرہما وقد قیل لا تحقق للعالم بدون احدہما اذ لا تحقق لہ بدونہما فکیف صح نفی الشیٔ عن نفسہ ونبہ من المحالات السابقۃ۔

قلت کل مالہ ماہیۃ اوہویۃ غیر الوجود، لا یتصور مقارنتہا للوجود الا بالتعین، لان تلک المقارنۃ تعین الوجود، بخلاف مالا ماہیۃ لہ غیر الوجود، فانہ فی نفسہ واتصافہ بالوجود منزہ عن التعین بعدم احتیاجہ الی غیر ذاتہ لان ذالک الاحتیاج ہو المنبع للحاجات والمحتد[1] للتعینات، فقولہم لا تحقق للعالم انما یتصور فی القسم الاول، ویتعالی القسم الثانی عن ذلک فعند تحققہ کما ینبغی، یتحقق کون الحق واجب وجودہ ازلاً وابداً، ومستغنیاً عن مطلق التعین وعدم منافات ذالک توقف ظہور بعض کمالاتہ الاسمائیۃ علی بعض التعینات الکلیۃ او الجزئیۃ التی ہی شیونہ واوصافہ ولصفاتہ ذاتیۃ لکن بحسب شروطہا المظہریۃ وینسلق[2] بذالک الی التحقیق بالتوحید الذاتی والاسمائی والافعالی ان وقفت بہ۔

رفع بعض اشکالات المتکلمین بان حقیقۃ الواجب لیس الوجود المطلق

ہی الوجود المطلق، من اہل النظر والمتکلمین، لہم شبہ جمعہا فی شرح المقاصد وارتضاہا. فلا بد من دفعہا رفعًا لتردد الضعفاء وتنبیہًا لمن یزعم بعد التناہی بہا فی رتبۃ الحکماء والعلماء، انہ لم یکد یحوم حول معرفۃ حقائق الاشیاء، فعیاذًا باللہ من الجہل المرکب فضلاً عن الماہیات بلفظۃ المرتب، اللہم عفواً وغفراً ولا تکلنا الی انفسنا کشفًا وشراً ولا تبلغنا بما لا ترضاہ سراً وجہراً واصلح لنا شاننا فکراً وذکراً

الاولی ان المطلق لا تحقق لہ الا فی الذہن والواجب من یجب وجودہ فی الخارج،

(۱) المحتد بمعنی الاصل ۱۲ سواتی (۲) د فی ن ینساق ۱۲

وجوابها ما مر فی الامهات ان الحق وجود الکلی الطبعی فی الخارج بوجود احد قسمیه وهو المخلوط، وقد اندفع ثمه شبه منکریه، قالوا الموجود هو الهویة لا الماهیات الکلیة، قلنا الهویة هی الماهیة مع التشخص، والتشخص نسبة اعتباریة، فلم یبق متحققا الا معروضه،

لا یقال الموجود ما به التشخص والهویة الموجودة من الانضمامات،

لانا نقول ما به التشخص له ماهیة تفرض انها غیر موجودة فینتفی تشخصه والانضمامات نسب اعتباریة فلیست عین الهویة الموجودة، بل لها مدخل فی ذالک

هذا اذا ارید بالمطلق الماهیة المطلقة المفسرة بالتعین العلمی لقسیم التعین الوجودی فهی التی اختلف فی وجودها، بل اجری[1] ان الماهیة لم یظهر ولا یظهر ابدا علی ما قال فی النصوص

اما لو ارید بالمطلق الوجود الذی هو اعم من ان یتعین بالتعین العلمی او الخارجی ویکون کل من التعینین اسما وصفة بحسب مرتبتهما، فهما تابعان له بل اعتباران له، فکیف یتوقف وجوده علیهما،

فالتحقیق ان الوجود للوجود ذاتی والتعین بحسب مرتبة، والماهیات والهویات نسبة وصفاته التنزلیة من الکلیة الی الجزئیة

الثانیة . ان لا تحقق للعام الا فی ضمن الخاص فلا یتحقق الواجب الا فی ضمن غیره وهو محال،

وجوابها بعد انها تدفع ورود السوال الاول ما مر ان الموقوف تحققه علی تخصص وتقیید بخصوصیة لما هو الذی له ماهیة او هویة غیر الوجود، فلا یتحقق الا بمقارنة ماهیة او هویة بوجوده، اما الذی وجوده عینه فوجوده ذاتی وواجب له، وعدمه سلب الشیء عن نفسه، وقد ظهر امتناعه، فکیف یتوقف هویة ذات مثل هذا علی شیء ولو علی التعین الاول الاحدی الجامع بالنسبة الی الحق،

نعم یمکن ان یتوقف هویته من حیث کمالات الاسمائیة علی المظاهر لکن بالشرطیة لا بالعلیة، وجملة الکلام فیه ان تحقق الذات المطلق اما یتوقف علی تحقق صفاتها واحوالها المشخصة بدون عکس، او بالعکس کذالک، او لا توقف من الطرفین او[2] لکل توقف علی الاخر من وجه، فالاول بین الاستحالة لان توقف الذات علی تحقق احوالها دور ویقتضی

(۱) و بعله من الجریان، اما جری بان الماهیة الخ ۱۲ (۲) ان اذ لا۔

ان یکون الذات والحال علی عکس المفروض والثانی یقتضی ان یتعین مطلق الماهیة قبلها تعینا شخصیا فلا تکون تبعا فی الوجود وسره ان عدم التوقف من اهل الطرفین بل من احدهما یمنع سریان سر الجمع الاحدی الالهی فلا یوجد فالحق هو الرابع ان یتوقف الاحوال علی الذات فی انتساب الوجود والماهیة علی الاحوال فی التعین،

لا یقال فیوجد الماهیة قبل التعین، لانا نقول نعم فیما وجوده عینها. اما فی غیره فانما یلزم لو لم یکن احد التعینات لازمته وتقدم الذات فیتقدم بالذات کتقدم حرکة الاصبع علی حرکة الخاتم ولا یلزم من عدم وجود الملزوم بدون لازمه توقفه علیه کالثلثة بدون الفردیة والجسم بدون التحیز وهذه النسبة هی الساریة فیما بین الهیولی والصورة والجوهر والعرض من توقف الهیولی والعرض فی القیام وتوقف الصورة والجوهر فی التشخص فانها سر سریان وجود الحق فی المظاهر فان تقیده تنزل من کماله الذاتی الاطلاقی یتوقف بوجه الشرطیة علی نسبة الاسمائیة الی الحقائق العلمیة التی هی بالنسبة الی ذاته عین المجعولیة حسب استعدادتها صورا واعیانا ظاهرة فالتوقف ولو بالشرطیة انما هو لبعض اسمائه وصفاته علی البعض لا لذاته المطلقة الغنیة عن العلمین فافهم وتسلم عن ورطی مجرد التشبیه والتنزیه

الثالثة لو کان الوجود المطلق واجبا لکان کل وجود واجبا حتی وجود القاذورات والخنازیر والحیات، تعالی الله عما لا یلیق به۔

وجوابها مامر ان الوجود الاضافی فی الحقائق الممکنة بمعنی الموجودیة ای نسبة خاصة الی الوجود الحق لا عینه ولا یلزم من وجوب الشیٔ فی ذاته وجوب اثباته الی شیٔ مخصوص فلا یرد ان الوجوب اذا کان مقتضی الذات کان لازمه اینما وجد وجد معه لان مقتضی الذات تحققه فی نفسه او فی الجملة لا تحققه من حیث النسبة المخصوصة کما ان حقیقة الجسم یقتضی تجسما ما وتحیزا ما، فهما لازماه لا المخصوصان فالتحقیق ان المتعدد حسب تعدد الماهیة الجنسیة او النوعیة او الشخصیة او العرضیة هو الموجودات

ای محال نسب الوجود لا نفس الوجود ثم ان نسب الاسمائیۃ منہا جمالیۃ لطیفۃ متعلقاتہا مستحسنۃ بالنسبۃ الینا و منہا جلالیۃ قہریۃ متعلقاتہا مستنکرۃ فی انظارنا القاصرۃ لکونہا مہلکۃ او موذیۃ او غیر ملائمۃ و الکل بالنسبۃ الی حیطۃ قدرتہ و حکمتہ و سعۃ علمہ کمال کما مر فی الاصل العاشر الا تری انہما سندوا مثل خلق الحیات و الخنازیر و القاذورات الیہ فی الواقع و ان احترزوا عن سوء الادب من التصریح بذلک فمثلہ بعینہ الانتساب الذی عندنا الی اسمائہ التی ہی مثل القاہر و الضار و المنتقم و المذل و غیرہما من الاسماء الجلالیۃ فلا ریب ان بمجموع الجلال و الجمال یتحقق الکمال،

الرابع ان الوجود لیس بموجود کما ان الکتابۃ لیست بکاتبۃ و السواد لیس بلون حتی قیل مبدأ المحمول من افراد نقیضہ الا ان یریدوا بقولہم الوجود موجود ان الوجود وجود لا انہ ذو وجود لکن المراد بقولنا الواجب موجود ہو الثانی دون الاول فان قلت لو لم یکن الوجود موجودا لکان معدوما و لزم اتصاف الشئ بنقیضہ قالوا فی جوابہ ان الممتنع اتصاف الشئ بنقیضہ بمعنی حملہ علیہ بالمواطاۃ نحو الوجود عدم لا بالاشتقاق نحو الوجود معدوم اذ ہو کقولنا الکتابۃ لیست بکتابۃ و لذا قال الفلاسفۃ الوجود المطلق من المعقولات الثانیۃ و قال مثبتو الحال من المتکلمین انہ من الاحوال،

و جوابہا ما مر ان الوجود ما بہ الوجود لا من صدر عنہ کالکاتب بل التحقیق ان معنی الکاتب ایضا ما بہ الکتابۃ لا من صدر عنہ و الا لکان اسم فاعل کذلک و لیس کذلک کالمائت و المنعدم و قولنا ما بہ الوجود اعم مما بہ الوجود الزائد او غیرہ او الخارجی او العقلی و الوجود بما بہ الوجود بغیر الزائد لامتناع سلب الشئ عن نفسہ فیجب اثباتہ لہ و لذا قالت الفلاسفۃ بان وجود الواجب الموجود عینہ و کذا الاشاعرۃ فی کل موجود فہم و اکثر العقلاء معترفون بان الوجود موجود بالشکل الاول القائل ان الوجود عین الماہیۃ الموجودۃ و کل ما ہو عین الموجود موجود فکذا الکاتب بمعنی ما بہ الکتابۃ و لو غیر زائد تصدق علی الکتابۃ بحسب المفہوم الوضعی غیر ان العرف اشتہر باطلاقہ علی احد قسمیہ و ہو ما بہ الکتابۃ الزائدۃ فلا ینافی عموم حقیقتہ اللغویۃ لحد القسمین لہ فظہر فساد القول بان الوجود حال او معقول ثان

تعالی اللہ عن ذالک اللّٰھم الا ان یراد انتساب الوجود الی الماھیۃ فانہ من الامور العقلیۃ وبہ یقول المحقق،

الخامسۃ ان الوجود المطلق ینقسم الی الواجب والممکن والقدیم والحادث والمنقسم الی الشئ وغیرہ لایکون عینہ فضلاً عن ان یکون المنقسم الی الممکن واجبا والی الحادث قدیما،

وجوابہا ان الوجوب والامکان والقدم والحدوث اسماء نسب الوجود اعنی الموجودیات ولیست من الاسماء الذاتیۃ اعنی التی نسبتھا الی المتقابلات سواسیۃ فالتقسیم فی الحقیقۃ لنسبت الوجود لا لنفسہ

السادسۃ ان الوجود یتکثر بتکثر المحل والمتکثر لایکون واجبا اذ یجب وحدتہ،

وجوابہا ان المتکثر والمتعدد نسبۃ وشیونہ لاعینہ لماقیل ان الوجود عند الضمامہ الی الماھیات لایکون غیر الوجود بل ھو ھو ابداً لکن یسمی بواسطۃ الانضمام حصۃ فیکون ھو فی حد ذاتہ مع جمیع التعینات واحداً بالشخص کانہ فی کل آن فی شان بل فی شیون بواسطۃ تغیرات التعینات فا للازم من تعدد التعینات تعدد الموجودات، والموجودیات اعنی نسب الوجود لا تعدد نفس الوجود،

لایقال فلایکون مطلقا وکلیا ومشترکا کما ھو شان الواحد بالشخص حتی لو التزم کلیۃ لایکون موجوداً فی الخارج فلم یکن واجبا،

لانا نقول حاسب البشی عنہ بان کونہ شخصا بحسب الخارج والکلیۃ انما تعرض لہ فی الذھن فلا منافات بینھما، وقال وبھذا یندفع ایضا مایقال لو کان کلیا کان الواجب واحداً بالنوع لا بالشخص وذالک لجواز ان یکون شخصا فی الخارج واحداً بالنوع فی الذھن

وفیہ تامل لان تعین الوجود الواجبی فی نفسہ عینہ فان کان التعین بذالک التعین شخصا لایتصور کلیۃ ونوعیۃ ذھنا کتعین زید وان کان ذالک التعین نوعیا کلیا لایکون شخصا، نعم تعین حقیقۃ الجزئی غیر تعین ذاتہ لذا کان الاول کلیا والآخر جزئیا، ولیس للوجود الواجبی فی نفسہ الا تعین واحد ھو عینہ،

فالجواب الحق مامر ان تعین ماعدا الوجود انما ھو بمقارنۃ الوجود لماھیۃ او لھویۃ

وتحققه بهما، اما الوجود المطلق فتعینه عین وحدته و وحدته عین حقیقته، واما بالذات لاینفک ولایزول فلایتصور التعدد والاشتراک الا فی نسبة الجزئیة او الکلیة ونفسه کما هو فی کل الاحوال، فوحدته فی اقصی الکمال حتی لایتصور فی مقابلته کثرة بل وحدة، لانها عین حقیقته یکون عین الکثرة اذا حققت، والتی تنقسم الی الجنسیة والنوعیة والشخصیة هی الوحدة العددیة المتصورة فی مقابلة الکثرات، ووحدة الحق فی ذاته بمعزل عنها، فلا یوصف من حیث هو لابالکلیة ولابالجزئیة ولابالنوعیة ولابالشخصیة، بل هذه احوال الذاتیة العلمیة اذ لم یکن التعینات لسائر الحقائق الابا حدها، اللهم الا ان یراد بالوحدة الشخصیة وحدة ذاتیة یمنع الاشتراک فی عین تعین موضوعها کالتعین الاول لذات الحق تعالی، فیتناول احدیة الحق، یدل علیه ماقال الشیخ فی النصوص ان اطلاق اسم الذات لایصدق علی الحق الاباعتبار تعینه الذی یلی فی التعقل الخلق غیر الکمل الاطلاق المجهول النعت العدیم الاسم، وانه وصف سلبی للذات فانه معروض لامتیاز عن کل متعین، وانما الامر الثبوتی الواقع هو التعین الاول، وانه بالذات مشتمل علی الاسماء الذاتیة التی هی مفاتیح الغیب، والاحدیة وصف المتعین لاوصف لمطلق المعین، اذ لا اسم للمطلق ولاوصف، ومن حیثیة هذه الاسماء من حیث عدم مغایرة الذات لها، نقول ان الحق موثر بالذات هذا کلامه، وانما قال فی تعقل الخلق غیر الکمل، لان التعین الاول فی تعقل الکمل مطلق بالنسبة الی کل تعقل لما قال الشیخ فی موضع آخر منه، وهذا التعقل التعینی فانکان یلی الاطلاق المشار الیه فانه بالنسبة الی تعین الحق فی تعقل کل متعقل مطلق، وانه اوسع التعینات وهو مشهود الکمل وهو التجلی الذاتی وله مقام التوحید الاعلی، ومبدئیة الحق یلی هذا التعین، والمبدأ هو محتد الاعتبارات الظاهرة والباطنة والمقول فیه انه وجود مطلق واجب واحد عبارة عن تعین النسبة العلمیة الذاتیة الالٰهیة والحق من هذه النسبة یسمی عند المحقق بالمبدأ لا من حیث نسبة غیرها، تم کلامه،

السابع عشر انه مقول علی الموجودات بالتشکیک فانه فی العلة اقوی واقدم واولی منه فی المعلول ویمتنع ان یکون الواجب مقولاً علی غیره لان المشکک یکون زائداً والزائد علی حصص

الوجود لا یکون عینها،

وجوابها ان القولیة نسبة الوجود فکما لم یکن التعدد الا فیها لم یقع التشکیک الا فیها۔ بناء علی اختلاف قابلیات المتعلقات او لاختلاف بذاتیة الوجود وعرضیتہ قال الشیخ فی الرسالة الهادیة مایقال ان الحقیقة المطلقة یختلف بکونها فی شئی اقوی واقدم و اولیٰ وکل ذالک عند المحقق راجع الی الظهور بحسب استعدادات قوابلها، والحقیقة واحدة فی الکل والتفاوت واقع بین ظهوراتها بحسب المقتضی لا تعین تلک الحقیقة ھذا کلامہ

الثامنة اشتراک الوجود معنویًا بین الواجب والممکنات قد ثبت بالبرهان النیر کما مر فلو وجد الوجود فاما بوجود زائد او بوجود هو نفسہ وایًا ما کان فلیس اطلاقہ علی جمیع الموجودات بذالک المعنی فلم یکن مشترکًا معنویًا، ھذا خلف،

وجوابها ان الاشتراک بمطلق النسبة الکلیة والافذاتها غنیة عن العالمین علی انا لما فسرنا الوجود بما لہ الوجود اعم من ان یکون زائدًا او نفسہ فقد حصل معنی یصح مشترکًا بہ

التاسعة ان دلیلهم فی اثبات زیادة الوجود علی الماهیة انا نعقلها ونشک فی وجودها

وجوابها المعقول غیر عین المعقول جار فی وجود الوجود فثبت بذالک انہ لیس عینہ

العاشرة ان مفهوم الوجود وهو الکون العام معلوم لکل احد حتی قیل ببداهتہ وحقیقة الواجب غیر معقولة فلا یکون هو ایاها،

وجوابها منع تعقل کنه ماهیة الوجود فضلاً عن بداهتہ ولو سلم البداهة فقد قیل تلک فی تعقل الوجود نفسہ ثم الکون عبارة عن نسبتہ الی الکائنات من مجالیہ ومظاهرہ لا عن حقیقتہ بل سیجی فی مفتاح الغیب ان قولنا هو وجود للتفهیم لا ان ذالک اسم حقیقی لہ قال الشیخ فی تفسیر الفاتحة ولا اختلاف فی استحالة معرفة ذاتہ سبحانہ من حیث حقیقتها لا باعتبار اسم او حکم او نسبة او مرتبة انتهی کلام الفناریؒ

(تحقیق الوجود والماهیة للشیخ علی بن احمد شارح النصوص)

وقال العلامة المحقق المدقق شارح النصوص وصاحب ادلة التوحید الشیخ علی بن احمد قدس سرہ فی اوائل منتزع الخصوص فی الفصل الثانی فی البراهین العقلیة ان ههنا مقامین احدهما

فی تحقیق الوجود المطلق فی الخارج، والثانی فی وجوبه بالذات،

المقام الاول اعلم ان تحقق الوجود عند الافکار اظهر من تحقق النور الحسی عند الابصار لکن شدة الظهور عکست فیہ الامر ای ضده، کما ان نور الشمس لما بلغ نهایة الاشراق ظن بعض الاحداث انه لیس وراء الالوان لکن غرو بها بین الفرق الضروری بین محل الظل وموقع الضیاء ولیس کذا لک الوجود الذی هو نور الانوار، لدوام حضوره مع الاشیاء علی نسق واحد فان کثیرا من مهرة النظار تحققه فی الخارج فزعموا ان لیس فیه الا الماهیات وانما هو من المعقولات الثانیة والاعتبارات العقلیة المحضة وکل ذالک لکون النهایة تشبه البدایة لامتناع التحقق وراءها امتناعه دونها، او الامتناعان یتحدان فی حقیقة یختلفان بالنسبة فلم یکن بد من کشف ما اشتبه علیهم فنقول لاشک ان لکل ماهیة وجدت تحققا، فالتحقق المطلق اما عینه او جزءه فظاهر انه لایکون مجرد امر اعتباری، وامازائد فلا شک بان قوام التحقیق المؤید[1] بضرورة ان القید وصف لایقوم بذاته فاما ان یقوم بالتحقق المطلق او باللاتحقق والثانی بین البطلان فتعین الاول، ومابه قوام المحقق اولی به ان یکون محققا، ولئن کان القید اعتباریا فالمتحقق هو المطلق، ولئن منع ثبوت التحقق للماهیة کانت الخارجیة عین الذهنیة اذ الذهنی اولی بان یکون اعتباریا، علی ان التحقق لو کان اعتباریا والماهیة اعتباریة فالکل اعتباری حتی المعتبر علی ان ثبوته هلاک بالضرورة فنفیه مکابرة،

قیل لو ثبت لکل ماهیة تحقق، لکان لنسبته الیها تحقق وبینهما نسبة محققة وتسلسل،

قلنا ان لم تکن موجودة فظاهر وان کانت فالنسبة الثانیة عین حصولها،

قیل ان ثبت لها حقیقة لایستقل ولا تتاخر عنها لثبوتها به فلا یثبت بها. ثم انه ان یکون کیفیة یتقدم علیها محلها، ویصیر اهم منه علی انه حینئذ یقوم بها فیفتقر الیها،

قلت ما لیس بجوهر قد لایکون عرضا، والکیفیة عرض ولیس معنی القیام الافتقار فالصورة تفتقر الی الهیولی

---

[1] ای المقید به کما قال المصحح ۱۲

قیل تحقق الحادث المعدوم الآن لیس بحاصل والا تحققه حین لا تحقق له واذا حصل
یقال حصل محققة بعد ما لم یکن فالتحقیق بین حیث هو غیر حاصل،
قلنا لیس بحاصل له وهو حاصل لنفسه والا لزم سلب الشئ عن نفسه والحاصل بعد مالم
یکن مقارنة لا نفسه
قیل الماهیة ثابتة فلو ثبت المطلق تعدد فی کل ما وجد، وفیه تحصیل الحاصل،
قلنا ان ارید بتحقق الماهیة امتیازها فظاهر ان التحقیق واحد، وان ارید موجودیتها
فهی للماهیة بالوجود وله بنفسه علی ان التکرار هو بالنسبة الی امر واحد وهو امران،
قیل یصدق علی الاعتباریات ویمنع کونها جزئیات الحقیقی۔
قلنا اذا کان فی الخارج، والصادق علیها وهمی۔
قیل لو کان حقیقیاً تکثر الواحد لان تحقق الشئ فی نفسه غیر تحققه فی مکان او زمان او حالة
قلنا ممنوع، وانما تکثرت الاضافات،
قیل لو تعین بنفسه انحصر فی الواحد والکثیر مشاهدة، فهو کلی لا یفید ضم جزئیة
الماهیة الکلیة فیتحقق به فی الخارج فهو کسائر الکلیات الاعتباریة فلابد لتحققها
من انضمام التعین او بلزومه الیها، فهو الوجود العینی، والتعین اعتباری لانه انضمام
التشخص، وهو ذهنی اذ لو کان خارجیا لم یضم الی الماهیة الذهنیة الکلیة فی الخارج،
وکذا ملزومه اذ الاعتباری لا یلزم الحقیقی والا امتنع تحققه بدون اعتباره والحقیقی
متحقق بدون المعتبر۔
قلنا متعین بنفسه، والتکثر انما هو للماهیات وتعینها اما بنفسها بشرط اتصافها بالوجود،
او باسباب خارجة وان لم یتعین بنفسه فیجوز ان یکون العینی لها طبیعة متعینة
او من حیث هی من الکلی او الجزئی لا نفس التعین ولا ملزومه۔

المقام الثانی۔ فیه طرق۔

الاول ان الوجود مشترک بالمعنی بین کل موجود بالذات لا یقبل العدم فمطلقه المحیط
واجب اما الاشتراک فبدیهی ولو عند تصوره بوجه او بالفکر لکن لغایة وضوحه

اشتبه امره فجعل عین الماهیات فیه بانه یبقی اعتقاد الوجود مع زوال اعتقاد الخصوصیات
قیل یزول اعتقاد وجود خصوصیته بوجود اخری فاین یبقی المشترک بینهما،
قلنا نحن نجد ان متعلق اعتقاد الباقی هو معنی الوجود، وان لم یوضع له لفظ قط۔
قیل لا یزول اعتقاد وجود الشئ لو اعتقد انه نفس الوجود، ثم انه جوهر، ثم انه عرض
وللوجود وجود وتسلسل،
قلنا وجود الوجود عینه فی الحقیقة غیره بالاعتبار، وینقطع التسلسل بقطعه، وکونه
زائدا فی صفة لا یستلزم زیادته فی اخری،
قیل فیشترک بین نفسه وغیره۔
قلنا یکفی المغایرة الاعتباریة، وایضًا بان الموجود ینقسم الی واجب وممکن والمورد مشترک
قیل الاشتراک لفظی، وهذا العالم اما ممکن او واجب والمورد نفس الماهیة۔
قلنا قسمة عقلیة لا یتوقف علی وضع معللة بان وجوده ان حصل من ذاته فواجب، او من
غیره فممکن ومنع التعلیل بتقدیر عینیة الوجود لامتناع ان یقال الهویة الخاصة ان اقتضت
نفسها الذاتها فواجبة، والا فممکنة اذ لا معنی له مکابرة لصحته بالضرورة، والماهیة المطلقة
انما ینقسم بانضمام منضم، فان ضم الیها الوجود فلابد من بقائه مع قسمتها، وهو اشتراک
الوجود فاشتراکه یستلزم اشتراک الوجود ولا ینقضان بالماهیة والشخص لاشتراک
مطلقتها، وایضًا بان الشئ ینحصر فی عام وخاص لموجود والمعدوم عام، فکذا مقابله،
والا انحصر بین عام وخاص،
قیل رفع هویته خاصة انحصر بینه وبین ثبوتها۔ قلنا یفهم الجمهور العموم۔
لا یقال ان وجد الرفع العام فی سائر الهویات الوجودیة اجتمع فیهما النقیضان، والا
امتنع صدق رفع شئی غیر تلک الهویة،
لانا نقول هو وان کان عامًا بحسب الهویات لکن لا تحقق له من حیث هو بل بشئ
من الاضافات،
وعورضت هذه الشبهات بادلة عینیة الوجود للماهیات،

فمنها ان زاد فالماهية من حيث هی معدومة فيلزم اتصاف الموجود بالمعدوم،
قلنا من حيث هی لا يتصف بهما بل ينضمان اليها انضمام السواد والبياض بالجسم،
ومنها ان الصفة الثبوتية للشیٔ فرع ثبوته فی نفسه بالضرورة فيكون لها قبل وجوده
وجود فيتقدم على نفسه ويتسلسل،
قلنا الضرورة فی صفة ثبوتية هی غير الوجود،
ومنها لو زاد لكان له وجود، قلنا ثبوت الشیٔ لنفسه ليس امر زائدا عليه، واما امتناع العدم
على الوجود فهو ايضًا بديهی لكن لما ذكر نبه عليه بان قبوله العدم اما بعروضه له فيلزم
اتصاف احد النقيضين بالاخر والا فيلزم انقلاب طبيعته الى طبيعة الاخر وبطلانهما ضروری،
قيل المراد امكان انتفائه، قلنا لما امتنع ان يكون نفس الانتفاء امتنع امكان كونه الانتفاء
لامتناع كون المحلين ممكنًا،
قيل اتصاف احد النقيضين بالاخر لا يمتنع وانما الممتنع حمل احدهما على الاخر، قلنا لما امتنع
ثبوته لما قيل لا يكون نفس النقيض الاخر بل خارجًا عنه قابلا له ولما يقابله فامتناع ثبوته
لنفسه مع امتناع قبولها له ولما يقابله اظهر واجلى فانه اذا امتنع مثلا الاسود على ذات
الاسود القابلة للسواد فامتناع ثبوته لنفس الاسود اولی، على انه منع استحالة اتصاف
احد النقيضين بالاخر مكابرة،
قيل الاشتراك يستلزم العموم المنافی للوجوب لامتناعه فی الخارج ويستلزم الافراد المنافی للتوحيد
قلنا ما يقال عليه ليس من افراده بل الكل واحد واجب بالذات كثير الصفات ممكنة زائدة
على الذات فاشتراكه باعتبار اضافته الى الماهيات وتعدده باعتبار ظهوره فيها فليس
عامًا لتحققه ضرورة تحقق الكل به ولا خاصًا بقيد اعتباری كالتجرد عن الماهيات
والا قبل العدم عند عدم اعتباره ولا بقيد وجودی لانه ان كان كجزء تركب الواجب او
كالعرض فلا يكون لازما النفس لطبيعته لامتناع تقيد الشیٔ به لنفسه بوجوده حيث يوجد
الشیٔ وهو عام فيعم القيد ايضًا، فيكون مفارقًا فليستند الى مباين اذ لو استند الى لازم
لزمه القيد فيكون مفارقا ولزم التسلسل فی الامور المرتبة بين حاصرين الذات والقيد المخصص،

قيل انما لايقبل المطلق العدم لانه لو كان له ذات غير ذات المقيد وذلك باطل لصحة حمل المطلق عليه مع حمل احدى الذاتين على الاخرى، فالحقيقة الواجبة طبيعة خاصة ملزومة للمطلق،

قلنا هي غير معقولة لانها ان كانت ذات افراد بعينه فلو وجد منها فرد امتنعت الباقية، فكلها ممكنة فوجب لبعض وامتناع البواقي بالغير اذ ما بالذات لايزول بالغير، وان لم يكن ذات افراده، فانكانت مغائرة لحقيقة الوجود المطلق فلا يكون موجودة، والا تركبت مع الوجود، فهي اما عين حقيقته فيلزم قيام الوجود الواجب بها وهي غيره فيحتاج الى الغير ويكون فاعلة له والا لكان وجود الواجب من غيره، وقابلة ايضاً، وعلة لوجوده، فيتقدم عليه بالوجود على انه لوجاز تاثيرها في تحققها جاز في التحقق العالم بلا وجود بان يكون قبل الوجود علته حلولها في العقل الاول ثم لوجوده وكذا لما تحته من غير ان يحصل لها وجود فينسد اثبات وجود الصانع الواجب تعالى، وجاز ايضاً ان يكون ماهية كل شئ علة لوجوده من غير ان يوثر فيه الواجب تعالى، اما اذا كانت بسيطة فلان ماهيته تعالى لما كانت بسيطة اقتضت وجودها، فكذا الكل بسيطة، واما اذا كانت مركبة فلان ماهية الجزء الصوري والهيئة الاجتماعية يجوز كونها علة الاجتماع فتحصل ماهية المجموع. وهي علة لوجود نفسها؛ ولوجود الاجزاء وهي بشرط الاجتماع يصير علة لوجود نفسها. وانعدام الحوادث لانعدام الشرائط والامور المعدة التي يقتضي ماهيتها، او ماهية التجدد يقتضي تجدد وجودها. فيسقط ادلة وجوب الواجب، واما شئ من الامور العقلية التي لايقبل الوجود فيلزم مع احتياج الواجب الى الامر العقلي كونه قابلاً وفاعلاً وعلة للوجود لابشرط الوجود ان يكون مبداء الوجود العيني امراً عقلياً يمتنع تحققه في الخارج فاني يكون واجباً وملزوماً للواجب، وان لم يكن لطبيعة الملزومة مغايرة لحقيقة الوجود المطلق لزم امتناع استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة المطلقة امتناع استلزام للواجبة او وجوب استلزامها للواجبة استلزامها المطلقة، وهما باطلان لاستلزام الذوات الخاصة المطلقة مع امتناع استلزام حقائق الممكنات للواجبة،

قيل البطلان ممنوع فانه عين المذهب، قلنا بين الاستحالة امتناع اجتماع المتماثلين وكون
احدهما حالاً في الاخر ومخصوصا باللازمة من غير ان يكون هناك فارق، والفرض ان
لا مغايرة، والمذهب ان لا تحقق للممكنات بل التحقق واحد مع صفات زائدة،
قيل مشكك فاستلزام الممكنات للمطلق تحققه غير حقيقة الواجب مع اشتراكهما في هذا العارض
قلنا وجود المختلفات غير قابل للعدم لما مر فلو وجد آخر تعدد الواجب والقائل بالتشكيك ينكر
بالكلية والاستدلال على التشكيك باثبات الاولوية والاقدمية والاكملية والاشدية
مبنى على ثبوت الطبيعة الملزومة فانما هي من لواحق الوجود بالقياس الى الماهيات لقلة
الوسائط وكثرتها، مثلاً على ان قولنا في ابطال الطبيعة الملزومة انها مغايرة لمفهوم

يكل تعين لانتقاره الى موضوع دعوينا في ابطال الطبيعة الملزومة وانها مغايرة لمفهوم كل تعين لانتقاره الى موضوع

وهوينا في الوجوب الذاتي فيكون ذات افراد ممكنة ضرورة انها كلية بحسب العقل، فلو وجد منها افراد امتنعت البواقي،

لكن بالغير، فان منعت الملازمة بكونها مطلقة او معروضة لذلزم المطلوب لو لم يتوقف على الموضوع -

قيل المغايرة ممنوع لجواز ان يوجد تعين لا يستدعي تحقق موضوع بل يكون نفس الطبيعة
واطلاق التعين عليه وعلى غيره بالتشكيك، والاشتراك اللفظي،
اجيب بانه بيّن في الحكمة ان مفهوما واحدا لا يختلف الا باضافات الى الموضوعات فلا بد من الموضوع
قيل صحة هذا الدليل يمنع كون الواجب نفس المطلق لانه ان كان ذا افراد عقلية وقد استحال
وجود الجميع وان لا يوجد فرد فوجود بعضها وامتناع الاخر انما هو بالغير والا فان عيّنت
الوجودات الخاصة فحمل على المطلق وعليها بالاشتراك اللفظي وهو خلاف المتيقن
والا اتصفت الممكنات بالوجوب الذاتي،
قلنا هي بالحقيقة نفس الوجود الواجب وانما يتصف بالامكان ماهياتها فليس المطلق
مغاير للواجب والا لم يكن قائماً بنفسه ولا ممتازا بل بالوجود،
قيل فعلم بالضرورة انها من افرادكالواجب، قلنا لا يسمع دعوى الضرورة في
محل النزاع، على انه ان اريد بالممكن معروض شئ من التعينات والصفات من
غير اعتبارها، فليس من افراد المطلق الواجب، لان ما لم يوجد بنفسه فليس من

افرادها وجوده بنفسه او المجموع فلا یمکن وجوده لان ما یتألف من الوجود الواجب بالذات والموجود الذی وجوده بالعرض لا یتحقق بالذات لامتناع تحقق جزئه بالذات فیمتنع تحقق المتقوم به بالذات فامتناع الافراد الذهنیة بالذات فیمتنع کونه من افراد الوجود بالذات او ارید المعروض من حیث کذالک فالکل موجود واحد بالذات فلیس للمطلق افراد ذهنیة مختلفة بالوجوب والامکان والامتناع۔

قیل الممتنع فی الخارج وجوده الذهنی من افراد المطلق کالواجب فلہ افراد متنافیة فیه بالضرورة قلنا الذهنی هو العینی بالحقیقة ومغایرته بالاعتبار فیجب بالذات ویمتنع بالاضافة الی ماهیة الممتنع فان المعانی العقلیة انما تعرض لوجود العینی فی بعض مراتبه۔

قیل انما یحصل فی القوی الدراکة فکیف یکون وجودها عین الخارجی قلنا الاختصاص بالعقول انما هو للموجودیة العارضة للمعانی الموجودة به وکلامنا فی وجود الموجودات بالذات او العارض فلیس من افراده او من المجموع فلا یجب بالذات فما یمتنع فی الخارج لیس من افراد المطلق وما یمکن راجع الی نفسه۔

قیل لو اتصف المطلق بالواجب الذاتی تقید به قلنا امر عقلی لا یخرجه عن الاطلاق الحقیقی قیل من انه لا یتقید بالعدمی ایضا قلنا الکلام هنالک فیما یجب ثبوته له من حیث الاطلاق المنافی للقیود کلها وههنا فیما یجب له بحسب العقل فتامل علی انا نبطل الطبیعة الملزومة ایضا بان حقیقتها انما یجب لذاتها ولزومها الوجود لذاتها لکن لیس نفس الوجود من البسائط لا یلزم من الوجود بالذات لکونها خارجا فیمکن تعلقه بدونه فنسبته الوجود والعدم مع قطع النظر عن الغیر الیه علی السویة فیکون ممکنا لذاته فلا یلزم الوجود لذاته

الطریق الثانی لو لم یکن الوجود واجبا لذاته لکان اما ممکنا فیفتقر تحققه الی علة یتقدمه بالوجود علی انه یکون وجود الواجب ممکنا اما منقسما الیهما ومورد القسمة لا تحقق له فی الخارج الا باقسامه لکن اقسام الوجود لا یتحقق اصلا الا به فتدبر

الثالث طبیعة الوجود حاصل للواجب فان کانت غیرا له یفتقر وجود الواجب الی الغیر والا فان کانت مطلقة کان المطلق واجبا وان کانت خاصة کان معها المطلق فان وجب

فذالك هو المقصود، والا انتقر الخاص بافتقاره الى علتٍ ولو وجب نشرطٍ لم يجب لذاته فلم يجب الخاص ايضاً لتقوّمه مما يجب لذاته حينئذٍ،

الرابع الوجود لاحقيقة له زائدة على نفسه والا تصورت دونه وبطلانه بالضرورة. فهو واجب والا امكن تجردها. قيل ينتفي بانتفاءها. قلنا ارتفاع الحقائق يستلزم قبلها على انه يستلزم جواز ارتفاع حقيقة الواجب

الخامس كل شئ محتاج فى تحققه الى الوجود، فلو احتاج الى شئ[1]..... وان غنى فهو واجب قيل بل يحتاج الى وجوده المحتاج الى الواجب، والمطلق لا يتقيد بالاحتياج وعدمه بل يحتاج الى الافراد لكونها كلياً،

قلنا الاحتياج الى الخاص، واحتياج الى المطلق، وعدم التقييد انما يتاتى لو انقسم، ويمنع كونه كلياً، واحتياج كل كلى الى الافراد، بل الطبائع الممكنة بل احتياجها الى ظهورها فى الشهادة الى المشخصات، وفى المعانى الى المنوعات، لا فى تحققها فى انفسها،

السادس لو لم يجب المطلق لوجب لخاص، فان غاير المطلق كان قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظى وهو خلاف الضرورى والا انحدد الواجب لان المطلق يكون ذا افراد، وهو عين الواجب فيجب افراده على ان يكون علة للاشياء بلا مناسبة، وهى ثابتة عند الجمهور، وبالاستقراء، ومدركا لكلى لا كليا فوقه، مع كونه شعبة التى لا يحيط[2] به، وكون المتاخر علة المتقدم[3] طبعاً، وكونه مندرجاً تحت جميع الامور العامة،

انا نعلم بالضرورة ان الوجود المشترك فى الوجودات، وجود عينى طبيعة عن تلك الوجودات ذهناً وخارجاً، وانما تعددت واختلفت بالاضافات، والاعتبارات المحققة لا غير، فالاولى ان يجعل المطلق، هو الحقيقى واقسامه معانى عقلية ماخوذة بالاضافات، فالحق محض الوجود بحيث لا يمازجه غيرها، ولا تركيب فيه ولا كثرة ولا انعت ولا اسم فافهم والله المنعم، انتهى كلامه،

(**تحقيقات الصدر الشيرازى فى الوجود والماهية**) وقال الصدر الشيرازى

---

(۱) ہہنا بیاض۔ د (۲) فى ن لا محیط به۔ (۳) فى ن المقدم

فی الاسفار الشیٔ اما ماهیۃ او وجود، والمراد بالماهیۃ غیر الوجود، لامحالۃ یکون امرًا تعرضہ الکلیۃ والابہام، فنقول کلما ہو غیر الوجود وان امکن ان یکون سببًا لصفۃ و یکون صفۃ وسببًا لصفۃ اخری لکن لایمکن ان یکون سببا لوجودہ فان السبب متقدم بالوجود، ولاشیٔ بمتقدم بالوجود علی الوجود، وہذا امما ینبہ علی ان واجب الوجود لیس غیر الوجود فان الذی ہو غیر الوجود لایکون سببا للوجود فلایکون سببا لوجودہ فلایکون موجودا بذاتہ فلایکون واجب الوجود بذاتہ بل واجب الوجود ہو الوجود الذی ہو موجود بذاتہ ثم قال بعد ذالک ولزیادۃ الایضاح نقول کلما ہو غیر الوجود فہو معلول لان الانسان مثلا اما ان یکون موجودا للانسانیۃ لانہ انسان وا ما موجود لسبب شیٔ آخر من خارج لاسبیل الی الاول لان الانسان انما یکون انسانا اذا کان موجودا فلو کان کونہ موجودا لانہ انسان لکان کونہ موجودا لکونہ موجودا فیکون الانسان موجودا قبل کونہ موجودا وہو محال فبقی ان لایکون الانسان موجودا الاعن علۃ وتنعکس بعکس النقیض الی ان کلما لایکون معلولاً لایکون غیر الوجود بل ہو نفس الوجود،

وقال فی موضع آخر اعلم ان واجب الوجود بسیط الحقیقۃ غایۃ البساطۃ وکل بسیط الحقیقۃ کذالک فہو کل الاشیاء فواجب الوجود کل الاشیاء لایخرج عنہ شیٔ من الاشیاء و برہانہ علی الاجمال انہ لو خرج عن ہویتہ حقیقۃ شیٔ لکان ذاتہ بذاتہ مصداق سلب ذالک الشیٔ والا یصدق علیہ سلب سلب ذالک الشیٔ اذ لا مخرج عن النقیضین، وسلب السلب مساوق للثبوت فیکون ذالک الشیٔ ثابتًا غیر مسلوب عنہ وقد فرضناہ مسلوباً ہذا خلف واذا صدق سلب ذالک الشیٔ علیہ کانت ذاتہ متحصلۃ القوام من حقیقۃ شیٔ ولاحقیقۃ شیٔ فیکون فیہ ترکیب ولو بحسب العقل بضرب من التحلیل وقد فرضناہ بسیطًا ہذا خلف،

وتفصیلہ انہ اذا قلنا ان الانسان لیس بفرس، فسلب الفرسیۃ عنہ لابد ان یکون من حیثیۃ اخری غیر حیثیۃ الانسانیۃ فانہ من حیث ہو انسان انسان لاغیر ولیس ہو من حیث ہو انسان لافرسا، والا لکان المعقول من الانسان بعینہ ہو المعقول

من اللافرس، ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية، اذ ليست سلباً محضاً، بل سلب نحو خاص من الوجود، وليس كذالك فانا كثيراً ما نتعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية، ومع ذالك يصدق على حقيقة الانسان انها لافرس فى الواقع، وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان، فان الانسان، ليس من حيث هو انسان شيئاً من الاشياء غير الانسان، فكذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هى الا هى، ولكن فى كل الواقع غير خال عن طرفى النقيض بحسب كل شئ من الاشياء غير نفسها، فان الانسان فى نفس ذاته اما فرس اوليس بفرس وهو اما فلك اوغير فلك وكذا الفلك اما انسان اوغير انسان وهكذا فى جميع الاشياء العينية فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذالك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلاً فى الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حقيقة الانسانية وحقيقة اللافرسية وغيرها من سلوب الاشياء، فكل مصداق لايجاب سلب محمول عليه لابد وان يكون مركب الحقيقة ذالك ان يحضر صورته فى الذهن، وصورة ذالك المحمول مواطاةً واشتقاقاً فمالس[1] بينهما وتسلب احدهما عن الاخر، فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو، فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً بل لابد ان يكون موضوع هذه القضية اى قولنا زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد وامر آخر عدمى يكون به مسلوباً عنه الكتابة من قوة او استعداد او امكان اونقص اوقصور، واما الفعل المطلق فحيث لايكون فيه قوة، والكمال المحض لايكون فيه استعداد، والوجود البحت والتمام الصرف ما لايكون معه امكان اونقص اوتوقع، فالوجود المطلق (عه ما لايكون فيه شائبة عدم لا ان يكون معه امكان اونقص اوتوقع، فالوجود المطلق) ما لايكون فيه شائبة عدم لا ان يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ولو بحسب التحليل العقلى بنحو من اللحاظ الذهنى، وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وامكان اصلاً،

---

(۱) كذا فى الندوة- ولعل الصحيح فيعاكس والله اعلم ۱۲ اسراتى عه ليس هذه العبارة فى الندوية ۱۲

فلا یسلب عنہ شئ من الاشیاء الاسلب لسلوب والاعدام والنقائص والامکانات لانہا امور عدمیۃ وسلب العدم تحصیل الوجود فہو تمام کل شئی وکمال کل ناقص وجبّار کل قصور وآفۃ وشین فالمسلوب عنہ و بہ لیس الا النقائص الاشیاء وقصوراتہا وشرورہا لانہ جبریۃ الخیرات وتمام الوجودات وتمام الشئی احق بذالک الشئی وآکدلہ من نفسہ والیہ الاشارۃ فی قولہ تعالیٰ "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ" وقولہ تعالیٰ "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ" وقولہ تعالیٰ "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"

وقال فی موضع آخر وتقریرہ ان الوجود کما مر حقیقۃ عینیۃ واحدۃ بسیطۃ لا اختلاف بین افرادہا لذاتہا الا بالکمال ولا بالنقص والشدۃ والضعف او بامور زائدۃ کما فی افراد ماہیۃ نوعیۃ وغایۃ کمالہا ما لا اتم منہ وہو الذی لا یکون متعلقا بغیرہ ولا یتصور ما ہو اتم منہ اذ کل ناقص متعلق بغیرہ مفتقر الی تمامہ وقد بین فیما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوۃ والوجود قبل العدم وبیّن ایضا ان تمام الشئ ہو الشئ وما یفضل علیہ فاذن الوجود اما مستغن عن غیرہ واما مفتقر لذاتہ الی غیرہ والاول ہو الواجب الوجود وہو صرف الوجود الذی لا اتم منہ ولا یشوبہ عدم ولا نقص والثانی ہو ما سواہ من افعالہ وآثارہ ولا قوام لما سواہ الا بہ لما مر ان حقیقۃ الوجود لا نقص بہا وانما یلحقہ النقص لاجل المعلولیۃ وذالک لان المعلول لا یمکن ان یکون فی فضیلۃ الوجود مساویًا[1] لعلتہ فلو لم یکن الوجود مجعولًا لامر یوجدہ ویحصلہ کما یقتضیہ لا یتصور ان یکون لہ نحو من القصور لان حقیقۃ الوجود کما علمت بسیطۃ بوحدۃ لا حد لہا ولا تعین الا محض الفعلیۃ والحصول والا لکان فیہ ترکیب او لہ ماہیۃ غیر الموجودیۃ وقد مر ایضا ان الوجود اذا کان معلولًا کان مجعولًا بنفسہ جعلًا بسیطًا وکان ذاتہ بذاتہ مفتقرا الی جاعل وہو متعلق الجوہر والذات بجاعلہ فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام الحقیقۃ واجب

(۱) او مساو ۱۲

الھویۃ اما مفتقرا با لذات الیہ متعلق الجوھریۃ. وعلی ای القسمین ثبت وتبین ان وجود واجب الوجود غنی الھویۃ عما سواہ وھذا ما اردنا، ثم قال بعد کلام وقد بزغ نور الحق من افق ھذا البیان الذی قرع سمعک ایھا الطالب من ان حقیقۃ الوجود لکونہا امرا بسیطا غیر ذی ماھیۃ ولا ذی مقوم او محدد ھی عین الواجبۃ المقتضیۃ للکمال الاتم الذی لا نھایۃ لہ شدۃ، اذ کل مرتبۃ اخری فھی دون تلک المرتبۃ وفی الشدۃ لیست صرف حقیقۃ الوجود بل ھی مع قصورہ وقصور کل شئ ھو غیر ذالک الشئ بالضرورۃ، وقصور الوجود لیس ھو الوجود بل عدمہ وھذا العدم انما یلزم الوجود لا لاصل الوجود بل لوقوعہ فی مرتبۃ ثانیۃ مابعدھا، فالقصورات والاعدام انما طرءت للثوانی من حیث کونہا ثوانی فالاول علی کمالہ الاتم الذی لاحد لہ ولا یتصور ماھو اتم منہ والقصور والافتقار ینشئان من الافاضۃ والجعل یتمان بہ ایضا لان ھویات الثوانی متعلقۃ بالاول فینجبر قصورھا بتمامہ وافتقارھا بغناہ

ثم قال فی موضع آخر فصل فی الکشف عما ھو البغیۃ القصوی والغایۃ العظمی من المباحث الماضیۃ اعلم ایھا السالک باقدام النظر والساعی الی طاعۃ اللہ سبحانہ والانخراط فی سلک المھیمنین فی ملاحظۃ کبریائہ والمتغرقین فی بحار عظمتہ وبہائہ انہ کما ان الموجد لشئ بالحقیقۃ ما ھو بحسب جوھر ذاتہ وسنخ حقیقتہ فیتاخش بان یکون ما بحسبہ بتجوھر حقیقتہ ھو بعینہ ما بحسبہ بتجوھر فاعلیتہ، فیکون فاعلا مختارا لا انہ شئ آخر یوصف ذالک الشئ بانہ فاعل فکذالک المعلول لہ ھو ما یکون بذاتہ اثرا ومفاضا لاشئ آخر غیر المسمی معلولا ہو بالذات اثر حتی یکون ھناک امران ولو بحسب تحلیل العقل واعتبارہ احدھما شئ والاخر اثر فلا یکون عند التحلیل المعلول بالذات الا احدھما فقط دون الثانی الا بضرب من التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسیط کالعلۃ بالذات وذالک عند تجرید الالتفات الیھما فقط، فاما اذا جردنا العلۃ عن کل ما لا یدخل فی قوام علیتہا وتاثیرھا

ی نونها بما هی علتہ مؤثرۃ، وجدنا المعلول عن سائر ما لایدخل فی قوام معلولیتها،
ظهر لنا ان کل علۃٍ علۃ بذاتها وحقیقتها، وکل معلول معلول بذاتہ وحقیقتہ، فاذا کان
هذا، هکذا یتبین ویتحقق ان هذا المسمی بالمعلول لیست بحقیقتہٍ هویۃٍ مباینۃ لحقیقۃ علیتہ
المفضیۃ ایاہ، حتی یکون للعقل ان یشیر الی هویتہ ذات المعلول مع قطع النظر عن هویۃ
موجدها، فیکون هناک هویتان مستقلتان فی التعقل احدهما مفضیا والاخری مفاضًا.
اذ لو کان کذالک لزم ان یکون للمعلول ذات سوی معنی کونہ معلولاً، لکونہ متعقلاً من غیر
تعقل علیتہ واضافتہ الیها، والمعلول بما هو معلول لا یعقل الا مضافا الی العلۃ، فانفسخ
ما اَصّلناہ من الضابطۃ فی کون الشئ علۃً ومعلولاً هذا خلف، فاذن المعلول بالذات لاحقیقۃ
لہ بهذا الاعتبار سوی کونہ مضافاً ولاحقًا، ولا معنی لہ غیر کونہ اثرًا وتابعًا من دون ذاتٍ
یکون معروضۃً لهذہ المعانی، کما ان العلۃ المفضیۃ علی الاطلاق، انما کونها اصلاً مبدأً
مصمودًا الیہ وملحوقًا بہ متبوعًا هو عین ذاتہ، فاذا ثبت تناهی سلسلۃ الوجودات امل العلل
والمعلولات الی ذات یکون نسبۃ الحقیقۃ النوریۃ الوجودیۃ مقدسۃ عن شوب کثرۃ
ونقصان وامکان وقصور وخفاء بری الذات عن تعلق بامر زائد حال او محل خارج
او داخل، وثبت انہ بذاتہ فیاض وبحقیقتہ ساطع وبهویتہ منور للسموات والارض،
وبوجودہ منشأ لعالم الخلق والامر تبین، وتحقق ان لجمیع الموجودات اصلاً واحدًا
وسنخًا فاردًا، وهو الحقیقۃ والباقی شیون وهو الذات وغیرہ اسماؤہ ونعوتہ، وهو
الاصل وماسواہ اطوارہ وشیونہ، وهو الموجود، وما وراءہ جهاتہ وحیثیاتہ،
ولا یتوهمن احد من هذہ العبارات ان نسبۃ الممکنات الی ذات القیوم تعالی یکون نسبۃ الحلول،
هیهات ان الحالیۃ والمحلیۃ مما یقتضیان الاثنینیۃ فی الوجود بین الحال والمحل، وههنا ای
عند طلوع شمس التحقیق من افق عقل الانسانی المتنور بنور الهدایۃ والتوفیق، ظهر ان
لاثانی للوجود الواحد الاحد الحق -
واضمحلت الکثرات الوهمیۃ، وارتفعت اغالیط الاوهام، والآن حصحص الحق وسطع
نورہ النافذ فی هیاکل الممکنات، ونقذف بہ علی الباطل فیدمغہ فاذا هو زاهق وللتنویین

الویل مما یصفون؛ اذ قد انکشف ان کل ما یقع علیہ اسم الوجود بنحو من الانحاء فلیس الا شان من شیون الواحد القیوم و نعت من نعوت ذاتہ و لمعۃ من لمعات صفاتہ فما وضعناہ اولاً ان فی الوجود علۃ و معلولاً بحسب النظر الجلیل[1] قد آل آخر الامر بحسب السلوک العرفانی ان کون العلۃ منہما امراً حقیقیاً والمعلول جہۃ من جہاتہ و رجعت الیہ المسمی بالعلۃ و تاثیرہ للمعلول الی تطورہ بطور و تحیثہ بحیثیۃ لا انفصال شیء مباین عنہ فاتقن ہذا المقام الذی زلت فیہ اقدام اولی العقول والافہام واصرف نقد العمر فی تحصیلہ لعلک تجد رائحۃ من مبتغاک ان کنت مستحقاً لذالک و اہلہ انتہی۔

پس این بیست و دو دلیل است کہ از کلام این اکابر کہ ائمہ معقول و بانی قواعد استدلال نقل کردہ شد و ہر یک ازان در افادہ مدعا وافی و کافی است و ہر کہ از فن دانشمندی بہرہ دارد و بتر کیب استدلال عبورے کردہ باشد بیقین میداند کہ دلائل مطالب عمدہ استدلالیان کہ در آن ادعائے قطع میکنند ازین دلائل در قوت و متانت کمتر اند و سوائے این دلائل دلائل دیگر ہست برین مطلب کہ در کلام بزرگان یافتہ می شود و نقل آنہا درین مقام باعث تطویل است۔ و اگر طالب منصف و ذکی باشد میتواند کہ از کلام ما درین نقد و ترتیب دلائل بسیار محررسازد کہ آنہا در اثبات مطلوب اولی الانتاج اند اینجا بچند مسلک اشارہ اجمالیہ نمائیم کہ ازان مسالک بطریق مختلفہ برین مدعا استدلال کردہ می شود، ازانجملہ است مسلک وجود و عدم، و ازانجملہ است مسلک وجوب و امکان، و ازانجملہ است مسلک وحدۃ و کثرۃ، و ازانجملہ است مسلک قدم و حدوث و ازانجملہ است مسلک علیت و معلولیت، و ازانجملہ است مسلک تعین و ابہام و ازانجملہ است مسلک کمال و نقصان، و ازانجملہ است مسلک نور و ظلمت۔

قولہ و اگر از راہ دلیل نقلی میفرمایند نیز بیان کنند تا قوت و ضعف آنرا دریابیم۔

اقول آرے از راہ دلیل نقلی نیز میگوئیم و محتاج بہ بیان آن نیستیم زیرا کہ کتاب و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اقوال صحابہ رض و تابعین رح ازان مملو و مشحون است، اما چشم بینا و گوش شنوا می باید، باید دانست کہ این جا سہ مقام است،

---

(۱) ہکذا فی الاصل ولعل الصحیح النظر الجلی واللہ اعلم ۱۲ سواتی

مقام اول ابطال توحید شهودی بآن معنی کہ صاحب رسالہ فہمیدہ است،
ومقام ثانی اثبات جہتے از جہات عینیہ درمیان حق وخلق ومشابہت فی الجملہ باجمیع اشیاء۔
ومقام ثالث اتحاد تمثیلی واسمی بالبعض اشیاء، وایں دو مقام اخیر مستلزم مقام اول اند زیراکہ توحید شہودی بزعم صاحب رسالہ منتہی است براثبات غیریت محض وابطال عینیت مع جمیع الجہات،
وچون مقام ثانی وثالث ثابت شدند غیریت محض باطل شد، وعینیت فی الجملہ ثابت گشت اذتمہد ھذا فنقول مایدل علی المقامین من الکتاب قولہ تعالیٰ وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ" وقولہ تعالیٰ سَنُرِيْهِمْ اٰيَاتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَفِیْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهٗ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ اَلَآ اِنَّهُمْ فِیْ مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَآءِ رَبِّهِمْ اَلَآ اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ" وقولہ تعالیٰ "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ" وقولہ تعالیٰ وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِيْبٌ" وقولہ تعالیٰ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ" وقولہ تعالیٰ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ"۔ وقولہ تعالیٰ "وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ وقولہ تعالیٰ "وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰی" وقولہ تعالیٰ وَلَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ لَهُ الْحُكْمُ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ" وقولہ تعالیٰ "مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰی ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ اَدْنٰی مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْثَرَ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيْنَمَا كَانُوْا" وقولہ تعالیٰ اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ" وقولہ تعالیٰ "وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰی لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ قَالَ رَبِّ اَرِنِیْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰىنِیْ وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِیْ فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰی صَعِقًا"،
وقولہ تعالیٰ "فَلَمَّا جَآءَهَا نُوْدِیَ اَنْۢ بُوْرِكَ مَنْ فِی النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ، يٰمُوْسٰٓی اِنَّهٗٓ اَنَا اللّٰهُ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ" وقولہ تعالیٰ "فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِیَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْاَيْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يّٰمُوْسٰٓی اِنِّیْٓ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ" وقولہ تعالیٰ "هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِیْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ

وَقُضِیَ الْاَمْرُ وَاِلَی اللّٰہِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ“۔
وقولہ تعالیٰ ”ھَلْ یَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیَھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ اَوْ یَاْتِیَ بَعْضُ اٰیٰتِ رَبِّکَ“ وقولہ تعالیٰ ”قَدْ مَکَرَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِھِمْ فَاَتَی اللّٰہُ بُنْیَانَھُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ“ وقولہ تعالیٰ ”فَاَتٰھُمُ اللّٰہُ مِنْ حَیْثُ لَمْ یَحْتَسِبُوْا“ وقولہ تعالیٰ ”وَجَآءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا“ وقولہ تعالیٰ ”وَمَا تَکُوْنُ فِیْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْہُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَّلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ اِلَّا کُنَّا عَلَیْکُمْ شُھُوْدًا اِذْ تُفِیْضُوْنَ“ وقولہ تعالیٰ ”اَلَآ اِلَی اللّٰہِ تَصِیْرُ الْاُمُوْرُ“ والجمع المحلی باللام یفید الاستغراق، وقولہ تعالیٰ ”وَلِلّٰہِ غَیْبُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاِلَیْہِ یُرْجَعُ الْاَمْرُ کُلُّہٗ“ وقولہ تعالیٰ ”اَفَمَنْ ھُوَ قَآئِمٌ عَلٰی کُلِّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ“ وقولہ تعالیٰ ”وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْٓا اَعْمَالُھُمْ کَسَرَابٍ بِقِیْعَۃٍ یَّحْسَبُہُ الظَّمْاٰنُ مَآءً حَتّٰٓی اِذَا جَآءَہٗ لَمْ یَجِدْہُ شَیْئًا وَّوَجَدَ اللّٰہَ عِنْدَہٗ فَوَفّٰہُ حِسَابَہٗ“ وقولہ تعالیٰ ”ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِی السَّمَآءِ اَنْ یَّخْسِفَ بِکُمُ الْاَرْضَ“ وقولہ تعالیٰ ”وَھُوَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ“ وقول اللّٰہ تعالیٰ ”اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“

ومن السنۃ قولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اصدق کلمۃ قالتہا العرب قول لبید رضؓ ؎

؎ الا کل شئ ما خلا اللّٰہ باطل،

وقولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، ان احدکم اذا قام الی الصلوٰۃ فانما یناجی ربہ وان ربہ بینہ وبین القبلۃ فلا یبزقن احدکم قبل قبلتہ ولکن عن یسارہ او تحت قدمہ،

وقولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن اللّٰہ تعالیٰ ولا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببتہ فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بہا ورجلہ التی یمشی بہا،

وقولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان اللّٰہ تعالیٰ یوم القیامۃ یقول یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی الخ

وقولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غائبا انکم تدعون سمیعًا بصیرًا وھو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احدکم من عنق راحلتہ۔

وروی الترمذیؒ فی حدیث طویل، والذی نفس محمد بیدہ لو دلیتم بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللّٰہ ثم قرء ”ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ“

وقوله صلی الله علیه وسلم ینزل ربنا تبارک وتعالیٰ کل لیلة الی السماء الدنیا، الحدیث،
وقوله صلی الله علیه وسلم فی دعائه اعوذبک منک، وقوله صلی الله علیه وسلم فی حکایته
تسبیح بعض حملة العرش سبحانک حیث کنت وقوله صلی الله علیه وسلم الرحم شجنة
من الرحمن فمن قطعها قطعه الله ومن وصلها وصله الله، وقوله صلی الله علیه
وسلم اذا قام الرجل فی صلوٰته اقبل الله تعالیٰ علیه بوجهه الحدیث،
وقوله صلی الله علیه وسلم ان الشمس والقمر لا یخسفان لموت احد، ولکنهما خلقان من خلقه
وان الله یحدث فی خلقه ما یشاء، وان الله عزوجل اذا تجلی فی شیٔ من خلقه یخشع له،
وفی روایة ولکنهما آیتان من آیات الله ان الله اذا بدا لشیٔ من خلقه خشع، واخرج
البخاری فی حدیث الشفاعة یجمع الله الناس یوم القیامة فیقول من کان یعبد شیئاً
فلیتبعه فیتبع من کان یعبد الشمس الشمس، ویتبع من کان یعبد القمر القمر ویتبع من کان
یعبد الطواغیت الطواغیت، ویبقی هذه الامة فیها منافقوها فیاتیهم فیقول انا
ربکم فیقولون انت ربنا فیتبعونه،
وقوله صلی الله علیه وسلم ان الله اطلع علی اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم،
وقوله صلی الله علیه وسلم الحجر یمین الله فی الارض یصافح بها عباده، وفی روایة
الحجر یمین الله فمن مسحه فقد بایع الله،
وقوله صلی الله علیه وسلم اذا کان لیلة النصف من شعبان فان الله تعالیٰ ینزل فیها
لغروب الشمس الی سماء الدنیا۔
وقوله صلی الله علیه وسلم لا تسبوا الریح فانها من روح الله، وقوله صلی الله علیه
وسلم انی قمت من اللیل فتوضأت وصلیت ما قدر لی فنعست فی صلوٰتی حتی استثقلت
فاذا انا بربی تبارک وتعالیٰ فی احسن صورة، فقال یا محمد، قلت لبیک رب، قال
فیم یختصم الملاء الاعلیٰ قلت لا ادری قالها ثلثا، قال فرأیته وضع کفه بین
کتفی حتی وجدت برد انامله بین ثدیی فتجلی لی کل شیٔ،
وقوله صلی الله علیه وسلم احفظ الله تجده تجاهک وفی روایة امامک. وقوله

صلی اللہ علیہ وسلم ان الحق ینطق علی لسان عمرؓ وقلبہٖ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اشفعوا توجروا، ویقضی اللہ علی لسان نبیہ ماشاء وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ علی لسان عبدہ سمع اللہ لمن حمدہ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالیٰ یتجلی للناس یوم القیامۃ عامۃ ویتجلی لابی بکرؓ خاصۃً،

ومن اقوال الصحابۃ والتابعینؓ قول علیؓ فی کلماتہ الخمسۃ، نوریشرق من صبح الازل، فیلوح علی ہیاکل التوحید آثارہ، وقولہؓ اطفی المصباح فقد طلع الصباح، وقولہؓ ان بین جنبیّ علمًا لو قلت لخضبتم ہذہ وہذہ، واشارا لی لحیتہ وعنقہ، وقولہؓ فی الخطبۃ الاولیٰ، من خطب نہج البلاغۃ، فھو مع کل شئ لا بمقارنۃ وغیر کل شئ لا بمزایلۃ وقول عمرؓ کنت ادخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وھو وابوبکرؓ یتکلمان فی علم التوحید فاجلس بینھما کانی زنجی لا اعلم مایقولون، نقلہ المحدث الشہیر المحب الطبریؒ فی الریاض النظرۃ ولاشک ان ھذا حال اوائل عمرؓ لا اواخرہ، ومارُوی عن ابن عمرؓ انہ سلّم علیہ انسان وھو فی الطواف فلم یرد علیہ فاشتکی الی بعض اصحابہ فقال کنا نترائی الیہ فی ذالک المکان، ومار وی الواحدیؒ والبغویؒ عن وھب بن منبہؒ نودی من الشجرۃ فقیل یاموسیٰ فاجاب سریعًا مایدری مادعاہ فقال انی اسمع صوتک ولا اری مکانک، فاین انت فقال انا فوقک ومعک وامامک وخلفک واقرب الیک من نفسک فعلم ان ذالک لاینبغی الا اللہ عزوجل فایقن بہ،

ومانقلہ الشیخ المحقق ابوبکر الکلاباذیؒ البخاریؒ فی کتاب التعرف عن الحسن بن علیؓ رضی اللہ عنہما انہ سئل متی یکون العارف مشہد الحق قال اذا بدا الشاھد وفنی الشواھد وذھب الحواس واضمحل الاخلاص

وقال الامام جعفر الصادقؒ انی اکرر الآیۃ حتی اسمع من قائلھا، الی غیرہ من الآثار التی لایمکن احصاءھا، وہمہ این دلائل افادہ میکنند اتحادے را بین الحق والخلق کہ موجب رجوع احکام یکے بدیگرے باشد، پس عینیت فی الجملہ ثابت شد، واجرائے این آیات برظواہر آنہا ہمان است مذہب قدماء اہل سنت وجماعت نہ تاویلات بعیدہ کہ مختار اہل آراء واہواء

است کما نقلنا من الترمذیؒ وھو المنقول عن الائمۃ الاربعۃؒ وقال الحافظ بن حجرؒ لم ینقل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا من احدٍ من الصحابۃؓ من طریق صحیح التصریح بوجوب تاویل شئ من ذالک یعنی المتشابہات ولا المنع من ذکرہ ومن المحال ان یامر اللہ نبیہ بتبلیغ ما انزل الیہ من ربہ وینزل علیہ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ" ثم یترک ھذا الباب فلا یمیز ما یجوز نسبتہ الیہ تعالیٰ مما لا یجوز مع حثہ علی التبلیغ عنہ بقولہ لیبلغ الشاھد الغائب حتی نقلوا اقوالہ وافعالہ وما فعل بحضرتہ فدل علی انھم اتفقوا علی الایمان بہ علی الوجہ الذی اراد اللہ منھا، واوجب تنزیہہ عن مشابہات المخلوقات بقولہ "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" فمن اوجب خلاف ذالک بعدھم فقد خالف سبیلھم انتھی۔

وقال الشیخ الاجلُّ ولی اللہ بن عبد الرحیم الدھلوی قدس سرہ واعلی فی الملأ الاعلیٰ ذکرہ فی شفاء القلوب اقرئنی ابو طاھر المدنی بخط ابیہ ان الشیخ ابا الحسن الاشعریؒ قال فی کتابہ انی علی مذھب احمدؒ فی مسئلۃ الصفات وان اللہ تعالیٰ فوق العرش انتھی۔

ونیز باید دانست کہ کسانیکہ این آیات را تاویل میکنند، واز معیت واحاطہ ذاتی بمعیت، واحاطہ صفاتی می گریزند ہنوز در گرداب اعتراض گرفتار اند بچند وجہ۔

وجہ اول آنکہ ضمائر راجع بذات اند نہ بصفات "وَھُوَ مَعَکُمْ" "وَاِنَّہٗ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ"۔

دویم آنکہ در قرن مشہود لہا بالخیر ہرگز این تاویل نبود، کما عرفت من کلام الحافظ ابن حجرؒ، ومن احدث فی امرنا ھٰذا ما لیس منہ فھو رد،

سیوم آنکہ چون صفات از ذات منفک نمی تواند شد، معیت صفاتی ومعیت ذاتی متلازم باشند پس تاویل ہیچ فائدہ ندہد، الا کما تمسک الماء الغرابیل، بیت ؎

؎ روستائے زدست یاران جست ۔ رفت ودر پائے نادان بہ نشست

حکایۃ فیھا درایۃ۔ قال الشیخ عبد الوھاب الشعرانیؒ فی الیواقیت والجواھر فی بیان عقائد الاکابر، فی المبحث الثامن ھٰذہ المسئلۃ من المعضلات، لاختلاف السلف فیھا قدیماً وحدیثاً، ولکن من یقول ان المعیۃ راجعۃ الی الصفات لا لذات، اکمل فی الادب

فمن یقول انہ معنا بذاتہ وصفاتہ، وان کانت الصفۃ الالٰھیۃ لاتفارق الموصوف، وقد وقع فی ھذہ المسئلۃ عقد مجلس فی جامع الازھر فی سنۃ خمس وتسعمائۃ ۹۰۵ھ بین الشیخ بدر الدین العلائی الحنفی وبین الشیخ المواھبی الشاذلی وصنف الشیخ ابراھیم العلائی فیھا رسالۃ وانا اذکر لک عنوانھا لتحیط بھا علمًا، فاقول وباللہ التوفیق ومن خطہ نقلت قال الشیخ بدر الدین العلائی الحنفی والشیخ زکریا، والشیخ برھان الدین بن ابی شریف وجماعۃ اللہ معنا باسمائہ وصفاتہ لابذاتہ فقال الشیخ ابراھیم بل ھو معنا بذاتہ وصفاتہ، فقالوا ما الدلیل علی ذالک فقال قولہ تعالیٰ وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ و معلوم ان اللہ تعالیٰ علم علی الذات فیجب اعتقاد المعیۃ الذاتیۃ ذوقًا وعقلاً لثبوتھا نقلاً وعقلاً فقالوا لہ اوضح لنا ذالک فقال حقیقۃ المعیۃ مصاحبۃ شیئ لآخر سواء کان واجبین کذات اللہ مع صفاتہ او جائزین کالانسان مع مثلہ او واجبًا وجایزًا وھو معیۃ اللہ تعالیٰ للخلق بذاتہ وصفاتہ المفھومۃ من قولہ تعالیٰ وَاللہُ مَعَکُمْ "ومن نحو" اِنَّ اللہَ لَمَعَ الْمُحْسِنِیْنَ" وَاِنَّ اللہَ مَعَ الصَّابِرِیْنَ" وذالک لما قدمناہ من ان مدلول الاسم الکریم اللہ انما ھو الذات اللازمۃ لھا الصفات المعیۃ لتعلقھا بجمیع الممکنات، ولیست کمعیۃ متحیزین لعدم مماثلتہ تعالیٰ للخلق والموصوفین بالجسمیۃ المفتقرۃ للوازمھا الضروریۃ کالحلول فی جھتہ الاینیۃ الزمانیۃ والمکانیہ، فتعالت معیتہ تعالیٰ عن الشبیہ والنظیر لکمالہ تعالیٰ وارتفاعہ عن صفات خلقہ" لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَّھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ" ولھذا قررنا انتفاء القول بلزوم الحلول فی حیز الکائنات علی القول بمعیۃ الذات مع انہ لایلزم من معیۃ الصفات دون الذات انفکاک الصفات من الذات ولا بعدھا وتحیزھا، وسائر لوازمھا، وحینئذٍ فیلزم من معیۃ الصفات لشیئ معیۃ الذات لہ وعکسہ لتلازمھا مع تعالیھما عن المکان ولوازم المکان لانہ تعالیٰ مبائن لصفات خلقہ تباینًا مطلقًا، وقال العلامۃ القونوی فی شرح عقیدۃ النسفی ان قول المعتزلۃ وجمھور النجاریۃ ان الحق تعالیٰ بکل مکان بعلمہ وقدرتہ وتدبیرہ دون ذاتہ باطل لانہ یلزم من علمہ بمکان ان یکون فی ذالک المکان فقط بالعلم الا

---

(۱) کذا فی الندویۃ ولعل الواو سقطت ۱۲ السواتی

ان کان صفاتہ تنفک عن ذاتہ کما ھو صفۃ علم الخلق، لا علم الحق تعالیٰ انتہی علی انہ یلزم القول بان اللہ تعالیٰ بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بانفسہا دون الذات وذلک غیر معقول، فقالوا فہل وافقک احد غیر القونوی فی ذالک فقال نعم، ذکر شیخ الاسلام ابن اللبان[1] رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فی قولہ تعالیٰ ﴿وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْکُمْ وَلٰکِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ﴾ ان فی ہذہ الآیۃ دلیلاً علی ان قربہ تعالیٰ من عبدہ قرب حقیقی کما یلیق بذاتہ لتعالیہ عن المکان، اذ لو کان المراد بقربہ تعالیٰ من عبدہ قربہ بالعلم او بالقدرۃ او بالتدبیر مثلاً، یقال ولکن لا تعلمون ونحوہ، فلما قال ولکن لا تبصرون، دل علی ان المراد بہ القرب الحقیقی المدرک بالبصر لو کشف اللہ تعالیٰ عن بصرنا، فان المعلوم ان البصر لا تعلق لہ بالمدرکات وبالصفات المعنویۃ، وانما یتعلق بالحقائق، قال وکذالک القول فی قولہ تعالیٰ ﴿وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ﴾ فہو یدل ایضاً علی ما قلناہ، لان افعل من یدل علی الاشتراک فی اصل القرب، وان اختلف الکیف ولا اشتراک بین قرب الصفات وقرب حبل الورید، لان قرب الصفات معنوی، وقرب حبل الورید حسی، ففی نسبۃ اقربیتہ تعالیٰ الی الانسان من حبل الورید الذی ھو حقیقی، دلیل علی ان قربہ تعالیٰ حقیقی ای بالذات اللازم لہا الصفات، قال الشیخ ابراھیم وبما قررناہ لکم انتفی ان یکون المراد قربہ تعالیٰ منا بصفاتہ دون ذاتہ، وان الحق الصریح قربہ منا بالذات ایضاً اذ الصفات لا تعقل مجردۃ عن الذات المتعالی کما مر، فقال العلائی فما قولکم فی قولہ تعالیٰ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ فانہ یوہم ان اللہ تعالیٰ فی مکان، فقال الشیخ ابراھیم لا یلزم من ذالک فی حقہ تعالیٰ المکان لان الاین فی الآیۃ انما اطلقت لافادۃ معیتہ تعالیٰ للمخاطبین فی الاین اللازم لہم لا لہ تعالیٰ کما قدمنا فہو مع صاحب کل این بلا این انتہی۔

فدخل علیہم الشیخ العارف باللہ سیدی محمد المغربی الشاذلی شیخ الجلال السیوطی فقال ما جمعکم ہٰہنا فذکروا لہ المسئلۃ فقال تریدون علم ہذا الامر ذوقاً او سمعاً فقال معیتہ تعالیٰ ازلیۃ لیس لہا ابتداء، وکانت الاشیاء کلہا ثابتۃ فی علمہ ازلاً یقیناً بلا

---

(۱) وصحح فی الحاشیۃ اللبان ۱۲

بدایۃ لانہا متعلقاتہ تعلقا یستحیل علیہ العدم لاستحالۃ وجود علمہ الواجب وجودہ بغیر المعلوم، واستحالۃ طریان تعلقہ بہا لما یلزم علیہ من حدوث علمہ تعالیٰ بعد ان لم یکن، وکما ان معیتہ تعالیٰ ازلیۃ کذالک ھی ابدیۃ لیس لہا انتہاء فھو تعالیٰ معہا بعد حدوثہا من العدم حینًا علی وفق ما فی العلم یقینا، وھکذا تکون الحال اینما کانت فی عالم بساطتہا وترکیبہا واضافتہا وتجریدہا من الازل الی ما لانہایۃ، فادھش الحاضرون بما قالہ فقال اعتقدوا ما قررتہ لکم فی المعیۃ واعتمدوہ ودعوا ما ینافیہ تکونوا منزہین لمولاکم حق التنزیہ، ومخلصین لعقولکم من شبہات التشبیہ، وان اراد احدکم ان یعرف ھذہ المسئلۃ ذوقًا فلیسلم قیادۃ لی اخرجہ عن وظائفہ وثیابہ ومالہ واولادہ وادخلہ الخلوۃ وامنعہ النوم واکل الشہوات وانا اضمن لہ وصولہ الی علم ھذہ المسئلۃ ذوقًا وکشفًا قال الشیخ ابراھیمؒ ما یجرئ احد ان یدخل معہ فی ذالک العہد، قال الشیخ زکریاؒ والشیخ برھان الدینؒ والجماعۃ فقبلوا یدہ وانصرفوا انتہی فتامل یا اخی فی ھذا الموضع وتدبرہ، فانک لا تجدہ فی کتاب الان انتہی کلام الشعرانیؒ بالجملہ این دلائل کہ بعض آنہا نص صریح است غیر قابل تاویلے کہ از جنس تحریف باشد، وبعض آنہا بالتزام وتلویح بر مدعا دلالت دارد، وتقریب آنہا در مبحث توحید حالی مذکور شد بہیئۃ اجتماعیہ خود افادہ یقین بمطلوب میکند، ہرچند دلالت ہریک فرادیٰ فرادیٰ ظنی باشد، واین ہمہ دلائل سالم اند از معارض شرعی زیرا کہ غیریت فی الجملہ کہ مدار ثبوت احکام نشاتین وموجب تمایز عابد ومعبود وواجب وممکن با مفاد این دلائل کہ عینیت فی الجملہ است ہیچ وجہ مزاحمت ندارد، پس اصل این مسئلہ از شرع ثابت است ودلائل نقلیہ برآن قائم اگرچہ تفصیل وتفسیر آن وتعین اصطلاحات واوضاع آن در کتاب وسنت واقوال صحابہؓ مذکور نباشد در رنگ سائر علوم دینیہ من الکلام والفقہ وغیرہما، وتحقیق این مباحث درصدر کتاب بتفصیل مستوفی مذکور شد فلیکن علی ذکر منک،

قولہ ومن ھھنا ظھر ان ما قال بعض الاکابر فی بعض مکاتیبہ ان وحدۃ الوجود ثابت کشفًا وعقلًا وقد حام حولہ جمیع الطوائف من اھل العقل انتہی۔ ادعاء محض،

اقول بلغنی ھذا الکلام من صاحب الرسالۃ علی انہ لم یتیسر لہ العبور علی کلام اصحاب

المذاهب فی اکثر المسائل والوصول الی کنهها فی طائفۃ اخری منها، فانظر ایها الناظر الی زلاتہ فی مزالق الکلام

اما اولاً ففی فهم التوحید الوجودی علی وجہہ

واما ثانیاً ففی قصورہ عن تطبیقہ علی المذاهب حتی لم یتیسر لہ فیہ الا ان ادعی فیہ ادعاء محضا انہ ادعاء محض،

واما ثالثاً ففی عدم فهم الغرض المقصود من کلام بعض الاکابر

واما رابعاً ففی نقل ما نقل من کلامہ ناقصا غیر واف بالمطلوب وکان صلاحہ فی جملۃ ذالک ان یسئالہا عن الخبیر بہا فانما شفاء العی السوال والی اللہ المشتکی من صنعہ ونحن بحمد اللہ تعالیٰ وتوفیقہ قد صورنا التوحید الوجودی بما ینکشف علی العلی لصمیہ معناہ واثبتناہ فی سالف القول بدلائل اولیۃ الانتاج ینال بہا الضال ہداہ،

والآن نرید ان نتکرالایماء الیہ ونستانف البیان فی المقامات المنعطفۃ علیہ ونبتدئ نقل کلام الشیخ الذی عناہ صاحب الرسالۃ ببعض الاکابر وہو اعلمہم واجلہم، ثم ناتی علی الاشارۃ الی مرادہ قدس سرہ وما یستفاد من کلامہ ثم الاشارۃ الی مذاہب الفرق الاربعۃ الذین ہم المتکلمون فی الحقائق فی المشہور علی ما اشار الیہ سید المحققین فی حواشی شرح المطالع اعنی الصوفیۃ والمتکلمین والاشراقیۃ والمشائیۃ فی ہذا الباب ثم نتوجہ الی تطبیق مذاہبہم علی ما یستفاد من کلام الشیخ حرفاً بحرف،

فنقول بین الشیخ اولاً بعد ما فرغ عن نقل مذہب الوجودیۃ فی المکتوب المدنی، تلخیصا لمذہبہم ان الکائنات کلہا مشترکۃ فی امر عینی قائم بذاتہ مقوم لغیرہ متعال عن التعینات کلہا، ومتعینۃ فیہ قائمۃ ومع ذالک فلہا قبل مرتبۃ ہذا الوجود العینی تحقق فی طرف سواء سمی ثبوتاً، اولا، ومثلہ ثبوت الاعداد فی مراتبہا وثبوت احکام کل نوع وجنس فی نفسہا۔ ثم ذالک الامر العینی مشتمل علی جہتین جہۃ القوۃ وجہۃ الفعلیۃ ثم الجہۃ الفعلیۃ لہا نوع اختصاص اتحادی بالواجب بالذات فثبت ہناک اصول اربعۃ الذات البحت وہو منبع الثبوت السابق علی الوجود العینی والمرتبۃ الفعلیۃ التی

تحققت الاشیاء فیہ قبل مرتبۃ الوجود العینی وسماہ بالعقل، ولاشک انہ لہ نوعا من القیام بالذات البحت، سواء کان قیاما عرضیا او شیونیا او ابداعیا من حیث ان ذات المبدع هو القیام للمبدأ فقط کما قالہ شیخ الفلاسفۃ ابونصر فارابی، اوغیر ذالک مما یلیق هناک، والامر المشترک بین جمیع الموجودات الممکنۃ هو المسمی بالوجود المنبسط علی اعیان المکونات مشتمل علی جہتین جہۃ القوۃ وهی المساۃ بالهیولی وجہتہ الفعلیۃ المساۃ بالنفس الکلیۃ، وثانیا ان المرتبۃ الفعلیۃ[1] تسمی عندهم بباطن الوجود للمرتبۃ المنبسطۃ علی هیاکل بطریق الانعکاس لا بطریق الانتقال، وهو معنی قولهم ان ظاهر الوجود ظهر بحکم باطن الوجود، وان الاعیان ماشمت رائحۃ من الوجود، ثم قال فهذا القدر من وحدۃ الوجود ثابت عقلا وکشفا وقد حام حولہ جمیع الطوائف من اهل العقل، فمن قال بان الذات متحدۃ فی الذاتیۃ مختلفۃ فی الاوصاف، وانما اراد هذا المعنی، ومن قال بان العالم متعین فی الهیولی الاولی، والصورۃ العامۃ الجسمیۃ، لم یبعد من هذہ القاعدۃ کل البعد، وقد اعترف بمقدمات هذہ القاعدۃ من حیث یدری او لایدری، وقد اشرنا سابقا الی ان القول بان وجود الشئ عین حقیقتہ لایصادم هذہ المسئلۃ، وکذالک القول بان الوجود صفۃ انتزاعیۃ لایصادمہ، ولکل قول محمل ینطبق علیہ انتهی۔

فالمستفاد من کلامہ هذا ان جمیع الطوائف قائلون بہ اما صریحا او تلویحا او التزاما واعترافا ببعض ما یظن الناس ایاہ خلافا۔

(تفصیل بعد التمہید) اذا تمہد هذا فنقول قد سبق ان المتکلمین الباحثین عن حقائق الاشیاء ممن یعتد بہ اربع فرق، لان الطریق الی معرفۃ احوالها من وجہین احدهما طریقۃ اهل النظر والاستدلال، وثانیهما طریقۃ اهل الریاضات والمجاهدات، والسالکون للطریقۃ الاولی ان تبعوا ملۃ فهم المتکلمون والا فهم المشاؤن، والسالکون للطریقۃ الثانیۃ ان وافقوا الشریعۃ فهم الصوفیۃ والا فهم الحکماء الاشراقیون کذا فی حاشیۃ شرح المطالع۔

---

(۱) او العقلیۃ ۱۲

ثم الصوفیۃ تحزبوا احزاباً ثلثۃ: اقدمہم القدماء وہم المجمعون علی ان اللہ تعالیٰ لیس بداخل فی العالم ولا خارج عنہ وانہ مع کل شئ وبکل مکان مع تعالیہ عن المکان والمکانیات، وان الاشیاء حجب واستار علی وجہہ وہو المحیط بکل شئ وفی کل شئ وہو المتکلم والسامع والبصیر وموقع کل قصد ومنتہی کل اشارۃ مع کمال التنزیہ وہو الذی یشہد فی کل مایشہد، ویری فی کل مایری مع تعالیہ عن التجدد والانفعال والتمکن فی الامکنۃ والتغیر بالازمنۃ، ولہ التجلی والظہور فی خلقہ من غیر تحیز وتبدل وانحصار وحلول، وہو الظاہر فی بطونہ والباطن فی ظہورہ، والاول فی آخریتہ والاخر فی اولیتہ لیس للخلق وجود منفصل عنہ ولا قیام لہم دونہ، وہو الذی یجتمع فیہ الضدان لم یزل قدیماً باسمائہ وصفاتہ، وہو الآن علی ماعلیہ کان، وہم یجرون نصوص المعیۃ والقرب والاحاطۃ والتجلی والتنزل علی ظواہرہا، بلاکیف، مانعین عن تاویلہا، قال الجنید "لون الماء لون انائہ" وقال الحارث "اذ قورن بالقدیم لم یبق لہ اثر" وقال

سہ وعنی لی منی قلبی قضیت کما عنی[1] کنا حیث کانوا وکانوا حیث کنا۔

وقال ابوبکر الشبلی "انی اکلم اللہ منذ ثلثین سنۃ اونحوہ والناس یظنون انی اکلمہم" وقال الشیخ ابوالکارم المشرعی فی تنبیہ المحجوبین: فضیل ابن عیاض گفت "عرش وکرسی ولوح وقلم منم، وجبرئیل ومیکائیل واسرافیل وعزرائیل وابراہیم وموسی ومحمد منم" یعنی ہرکہ در مقام کلیہ رسید اوعین ہمہ است وہمہ عین او"

معروف کرخیؒ گفت" لیس فی الوجود الا اللہ"۔ وذوالنون مصری قدس سرہ گفت "سہ سفر کردم وسہ علم آوردم در سفر اول علمے آوردم کہ خاص وعام پذیرفت، ودر سفر دویم علمے آوردم کہ خاص پذیرفت وعام نپذیرفت، ودر سفر سیوم علمے آوردم کہ خاص پذیرفت نہ عام فبقیت وحیداً طریداً" شیخ الاسلام عبداللہ انصاریؒ گفت در سفر اول علم شریعت آوردو در سفر دویم علم طریقت ودر سفر سیوم علم توحید کہ بآن را خاص پذیرفت ونہ عام بل لایقبلہ الا اخص الخواص، وہم از ذوالنون پرسیدند عارف کیست گفت "اینجا بودرفت"

---

[1] فی الندوۃ وقال وعنی لی منی قلبی سمت کما عنی ۱۲

یعنی از ہستی موہوم گذشتہ بہستی مطلق رسید حالا از و نام ونشانے نیست"

ابو حفص حداد نیشا پوری گفت" از ا نگاہ کہ اللہ را شناختم در دل من حق و باطل نیامد چہ ہر گاہ ہمراو باشد حق عین باطل و باطل عین حق" حضرت ابو سعید خراز گفت" مدتے او را می جستم خود را می یافتم اکنون خود را می جویم او را می یابم، وہم فرمود بندہ بحق پیوندد و در قرب رسد خود را فراموش کند، تا بحدیکہ اگر پرسند" تو از کجائی بکجامی روی جواب گوید التدام درا اللہ میروم" این مقام را سیر فی اللہ گویند" وہم وے در مکتوبے نوشتہ کہ آیا ہست موجودے غیر اللہ، و آیا قدرت دارد کسے بغیر اللہ کہ گوید اللہ و آیا می بیند کسے اللہ را غیر اللہ و آیا شناختہ کسے اللہ را بغیر اللہ و آیا در آسمانہا و زمینہا ہست غیر اللہ وقتیکہ نباشید شما، پس باشید اللہ را با اللہ انتہی۔ الی غیر ذالک من اقوالھم واخبارھم التی لایمکن احصاؤھا، ولو اردنا استیفاءھا لاحتجنا الی مجلدات کثیرۃ، وقد سبق فی مباحث التوحید الحالی من ذالک ما فیہ کفایۃ، وکلماتھم ھذہ تامۃ فی التوحید الوجودی، واثبات اتحاد الظھوری، واثبات التجلی والتنزلی بلا تغیر وتبدل، وقولہ" وکنا حیث ما کانوا ایدل علی ان للمکونات وجودا قبل الوجود الخارجی وقیاما بذاتہ لابذواتھم، وکیف ینکر المرتبۃ العقلیۃ من اثبت العلم وقال بقدمہ وشمولہ کل مفھوم، وثبوت الاشیاء فیہ وتقدیر اللہ تعالیٰ فی الازل کلما یخلق فیما یزال وقد اشتھر فی کلماتھم اشتھارا لایمکن وصفہ ان الخلق لہ من ذاتہ الامکان والعدم وانما قیامہ فی العین بالحق جل مجدہ وھل ھذا الابیان جھتی القوۃ والفعلیۃ،

وبالجملۃ فینطبق مذھبھم علی التوحید الوجودی بمعنی اضمحلال الاشیاء وجودا فی وجود الحق اظھر من الشمس فی رابعۃ النھار ؎

ولیس یصح فی الاذھان شیٔ ۔۔۔ متی احتاج النھار الی دلیل،

والحق ان الشیخ الاکبرؒ انما ورث ھذا العلم منھم، وشانہ فی ذالک ایقاع صورۃ الثبوت والتفصیل فی مادۃ علمھم، واخراج ھذہ المسئلۃ من خزانۃ الاسرار الی حیز البحث والتکرار،

ثم ان اعتراف المتاخرین من علماء الاشراق والمشی والکلام لعظم رسوخھم

فی الدین، وفضلهم علی من عداهم اجمالی بتصویب معتقدهم فی ربهم، ولکن
ینبغی لنا بحسب قیامنا فی مقام التحقیق، الاکتفاء بهذا النحو من الاعتراف حتی ملفهم[1]
کلماتهم فی ذالک من مستلذات طبیعته ما یهتز به قلبه ویمتلی به جوفه ان شاء الله تعالیٰ
الحزب الثانی المتوسطون، ویعنی به الشیخ بن العربیؒ واقرانه واتباعه الی زمان
الشیخ المجددؒ، وهم جمهور رهم اهل التوحید الوجودی یحومون حول الاشارة الیه
بعضهم بالاجمال وبعضهم بالتفصیل وانما خالف من خالفهم قدیمًا وحدیثًا
بعدم تنقیح مدعاهم، وفهم من کلامهم ما یوهم خلاف المقصود، فمن هٰؤلاء
الشیخ روزبهان البقلیؒ وقد رد الشیخ المجددؒ فی کلامهم فی مکاتیبه بابلغ وجه،
والذی یظهر عند الامعان ان انکاره انما هو علی ما فهم من الحلول والاتحاد،
وقد عرفت ان الصوفیة براء عن القول بهما.
ومنهم الشیخ علاؤ الدولة ابو البرکات السمنانیؒ وهو الذی نهض بخصومة الشیخ عبد الرزاق
الکاشیؒ فی هذه المسئلة وکاتبه فیها مرارا، وقد تصدی المحقق الجامیؒ فی التصنیف بینهما وقد
نقل رجوعه عن الانکار والذی ینقدح عند التحقیق ان منشاء[2] انکاره قولهم هو الوجود المطلق
المفهوم الکلی المبهم المحتاج فی الوجود الی الاشخاص الذی لیس له تحصل فی ذاته قول الشیخ
ابن العربیؒ "سبحان من خلق الاشیاء وهو عینها" فانه افضی به نظره الی ان المراد بها
العینیة فی الحقیقة، والوجود الخاص لا فی الظهور والوجود الحقیقی فنعنی ما به موجودیة الاشیاء
ومنهم الشیخ المجددؒ ومنشاء خلافه انه فهم من الحمل الواقع فی کلامهم ما اصطلح علیه
اهل المعقول، ومن الریان ما یرجع الی مرتبة غیب هویة الذات، ومن ثم ادعی التناقض
بین قولهم الواجب لیس له اسم ورسم، وهو مجرد عن جمیع الاعتبارات، وبین قولهم
لقیام الممکنات به تعالیٰ فی المکتوب الثمانین من المجلد الثالث. از صوفیه شیخ محی الدین
ابن العربیؒ قدس سره عالم را اعراض مجتمعه فرموده است وقیام آنها بذات حق دانسته جل وعلا،
باسماء وصفات که اصول آنها است، فیالیت شعری ما معنی القیام بالذات المجرد عن جمیع الوجوه والاعتبارات

---

(۱) وفی ن ملفهم کلامنهم "ولعل الصحیح حتی نفهم کلماتهم" ۱۲ والله اعلم (۲) وفی ن مثار (غبار اڑانے کی جگہ) ۱۲

ولامعنی القیام ثمہ الا الاختصاص الناعت، ولانعت ثمہ فلاقیام، وایضا ان القیام من جملۃ الوجوہ الاعتبارات المنفیۃ فلامعنی لاثباتہ فی تلک المرتبۃ المقدسۃ انتہی،

وقد عرفت ان الاتحاد والسریان بالذات انما ھو للوجود المنبسط دون الذات، والخلق انما تعین عندھم فی النفس الرحمانی، وبالجملۃ فقد کفینا عن ایراد نصوص ھذہ الطائفۃ فی ھذا المقام بما قد شاع وذاع من کلماتھم حتی قرع من صماخ الخواص والعوام، وان کان التعرض لتفصیلہ والتعمق فی جمعہ وتحلیلہ من شان اولی الالباب منھم دون من ھو کالانعام، والشیخ قد تصدی بنفسہ لتطبیق رایہم علی المراتب الاربعۃ المذکورۃ کما ذکرنا ملخصہ قبل الخوض فی ھذا المرام۔

الحزب الثالث المتاخرون، ونعنی بالشیخ المجدد واتباعہ فمن لہ قدم راسخ فی التحقیق و نصوصھم علی ھذہ المسئلۃ کثیرۃ جدًا، وقد مر منھا فی کلامنا ما یکفی للمتبصر وسنعطف الیہ الکلام مرۃ اخری فی المباحث الاتیۃ ان شاء اللہ تعالی، وان کنت الی لقائہ بالاشواق فاستمع لما یتلی علیک،

واعلم انا نثبت من مذھبہ فی ھذا المقام مراتب اربعۃ، الذات البحت، والمرتبۃ العقلیۃ والوجود المنبسط، والمرتبۃ الھیولانیۃ۔

اما الذات البحت فقد ذکرہ فی اول مکاتیب الجلد الثانی حیث قال فھو تعالی ورائھما بل وراء جمیع الاسماء والصفات، وراء جمیع الشیون والاعتبارات، ووراء الظھور والبطون ووراء البروز والکمون، ووراء التجلیات والظھورات، ووراء المشاھدات والمکاشفات، ووراء کل محسوس ومعقول، ووراء کل مفھوم ومتخیل، فھو سبحانہ وراء الوراء، ثم وراء الوراء، ثم وراء الوراء،

وقال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث، صفات حقیقیہ کہ در مرتبہ حضرت ذات تعالی وتقدس اثبات می نمائیم ہیچ تغیرے ازین اثبات در آنحضرت جل سلطانہ وتنزلے پیدا نمی گردد، وغیرہما من مکاتیبہ،

واما المرتبۃ العقلیۃ فقد ذکرھا فی ھذین المکتوبین ایضًا حیث قال بعد ما اثبت تصور

العلمیۃ وبین انہا قائمۃ بصفۃ العلم لا بمحل آخر وانہ تعالیٰ لا یعزب عن علمہ مثقال ذرۃ فی الارض و لا فی السماء،

بآید دانست کہ این صور علمیہ از تعلق صفت علم بکمالات مندرجہ ذاتیہ او تعالیٰ ثابت گشتہ اند بنظر کشفی لائح میگردد کہ ایشان را حیوۃ وعلم ثابت است، وانکشافے کہ مناسب علم حضوری بود ایشان را نسبت بکمالاتے کہ در اینہا مندرج است کائن چنانچہ تحقیق این مبحث در مکتوبے بتفصیل بیان نمودہ است، اگر از غرابت این معرفت خفائے بماند واحتیاجے افتد آنجا رجوع باید کرد وقال نزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند کہ نقائض اسماء وصفات اند، باآن عکوس اسماء وصفات کہ در مرایائے آن عدمات کہ در خانہ علم ظاہر گشتہ وبایک دیگر ممتزج شدہ، انتہی۔

واما الوجود المنبسط فقد ذکرہ فی المکتوب الرابع عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث بقولہ این مرتبہ مقدسہ را کہ حضرت ذات مع الصفات است تعالیٰ در مرتبہ ثانیہ ظہورے است اولے شائبہ تغیر وتبدل، وآن نزد این فقیر از روئے کشف وشہود ہر آئینہ حضرت وجود است کہ خیر محض وکمال صرف است، وقابلیت ظہور جمیع کمالات دارد بطریق ظلیہ۔

وقال فی المکتوب الثالث والتسعین منہ، آنچہ در آخر کار بکرم وفضل مکشوف ساختہ اند، آنست کہ تعین اول حضرت را تعالیٰ وتقدس، تعین حضرت وجود است کہ محیط ہمہ است وجامع جمیع اضداد است وخیر محض، وکثیر البرکۃ است،

واما المرتبۃ الھیولانیۃ فھو العدم المقابل الخارجی الحقیقی عندہ المتکثر بحسب الصفات التی ھی توابع الوجود، والمتمیز بحسب حصصہ بالاضافۃ الی کمالاتہ، وھذہ المرتبۃ کثیرۃ الذکر جدًا فی کلامہ بحیث لا یحتاج الی اقامۃ شاھد علیھا،

(وجہ آخر فی التطبیق) وھٰھنا وجہ آخر فی تطبیق رائہ علی ھذہ المسئلۃ، وھو ماخوذ من المکتوب الاول من الجلد الثالث، والمکتوب الخامس والاربعین من الجلد الثانی، وقد سبق النقل عنھما فی الاوراق الماضیۃ، وحاصل ما یستفاد منھما ان الاشیاء کلھا علمًا وعینًا قائمۃ بالواجب جل مجدہٗ وھو حقیقتھا التی بھا ھی ھی ذھنًا وخارجًا، وھو الظاھر فی کل مرتبۃ المتحد معھا فی الظھور، والاشیاء انما تتحقق فی مرآۃ ذاتہ وھی لیست الا

(۱) او حقیقۃ

مرایا کمالاته ومظاہر اسمائه وصفاته، وهو المرجع فی التحقیق لکلمته اما وانکانت ہذه
الاشیاء بحسب مراتبها العدمیة الوہمیة غیره، وهو المعنی عند المحققین من التوحید
الوجودی، ثم بعد ذالك لا فرق الا فی ارخاء العنان فی بیانه قلیلاً، او صرف الزمام
عن اقتحام فی بحاره، تادباً فی الکلام وتحرزاً عن فتنة العوام،

وهذه الطائفة الثالثة المتاخرة اشتهرت بالشهودیة کما ان الاولی اشتهرت بالوجودیة
ورئیس هذه الطائفة ورأسها الشیخ المجددؒ، وقد نقلنا من کلامه فی المسئلة ما فیه غنیً
عن نقل کلام غیره، ومع ذالك قال الشیخ العارف بالله الخواجه محمد باقیؒ وابنه
خواجه محمد خوردؒ مصرحان بها اتم تصریح، وهی توجد فی کلام الشیخ عبد الاحد
السهرندیؒ قدس سره، والشیخ محمد فرخ شاهؒ کما لوّحنا الیه من قبل وسنکشف علیك
وجهاً آخر بحسنه وجماله فی تطبیق رائی الشیخ المجددؒ علی هذه المسئلة فی مباحث التکملة
انشاء الله تعالی، وکذالك المتکلمون افترقوا فرقاً ثلثة۔

اولها المتقدمونؒ کابی حنیفة ومالك والشافعی واقرانهم واتباعهم رحمهم الله تعالی
والثابت عنهم مما یتعلق بهذا المقام المعیة والقرب والاحاطة واثبات التجلی والتنزل
الموجب للاتحاد فی الجملة، واجراء النصوص الدالة علی ذالك علی ظواهرها۔ والایمان
بها بلا کیف، وقد صح من مذهبهم انه قیوم الکل به قامت السموات والارضون
وانه فی ذاته لا یشبه شیئاً، وانه عالم بجمیع مخلوقاته بقدیم علمه، وقد روی عن
ابی حنیفةؒ انه قال فی اوان صغره ومناظرته مع الروحی انه کالنور موجود بکل
مکان، وقد روی عنه ایضاً انه قال الوجود بین العدمین کالطهر المتخلل بین الدمین
وهذه النصوص منهم مع اجماعهم فی الکلام علی الاسماء والصفات وانتهائهم
عن التفکر فی الذات، وعدم تدوّن الاصطلاحات فی عصرهم، ومع توجیههم
الی الذات من طریق التجلی الاعظم، دون الوجود المنبسط کافیة للمتحدس الفطن

عه والحق ان اطلاق لفظة المتکلمین الصرفة علی هذه الائمة لیس بسدید لانهم فقهاء مجتهدون ومحدثون اصحاب السنة وقادة الامة
واصحاب المذاهب المتبوعة المقبولة عند الامة والله اعلم بصوابه

فی المسقط بنوع من القرب، والسریان بلا کیف، وبنوع من الاتحاد ولو مع بعض المخلوقات ولصحۃ الظھور والتمثیل علی الذات، دالۃ علی ثبوت تحقق سابق، وتقدیر واثق للاشیاء قبل وجودھا قائمۃ بالواجب لا بذواتھا وان الاشیاء فی حد ذاتھا، واقعۃ فی وحدۃ العدم والقوۃ والھیولانیہ۔

وثانیھما المتوسطون، وانما یعنی بھم اھل الحق من اھل السنۃ والجماعۃ دون اھل الاراء الضالۃ، من الخوارج والشیعۃ واشباھھم، وھم علی حزبین منھم القائلون بالحال، ادعوا ان الاشیاء متساویۃ فی الذاتیۃ وانما اختلافھا بالاحوال التی لیست بموجودۃ ولا معدومۃ فھؤلاء اعترفوا بذات واحدۃ متکثرۃ بحسب العوارض التی لا وجود لھا بنفسھا والشیخ قد اشار فی کلامہ الشریف الی ھذا الرائی ومنھم المنکرون للحال، والشیخ ابو الحسن الاشعری منھم یقولون بالوجود فی کل شئ عین ذاتہ وھو مشترک بین الواجب والممکن، وکذالک ھو موجود، لما یدل علیہ برھانہ علی جواز الرؤیۃ، واما تفریع الناس علی مذھبہ انہ یعتقد کون الوجود مشترکا لفظیاً، فمن اکاذیب[1] التفریعات لا ینبغی ان یلقی الیہ سمع، والعجب انھم بنوا علی ھذا التفریع اعتراضھم علی برھانہ فی الرؤیۃ وما ھو الا بناء فاسد علی فاسد، وھو فی زمن الاشعری من الذاھب الی ان التکوین عین المکون، والمتاخرون وان اولوا قولہ ھذا کما اولوا کون الوجود عین الاشیاء لکنہ کلام محقق لا تجوزفیہ ولا مسامحۃ، وان شئت تحقیقہ فاستمع لما یتلی علیک الان،

(توضیح قول الامام الاشعری) اعلم ان الاثر باعتبار المؤثر والتاثر علی ضربین، اما باعتبار المؤثر فانہ قائم بالفاعل متصل بہ اثر منفصل عنہ لان المتاثر اما ان یکون موثرا بواسطۃ من الآلات والعلل البعیدۃ ونحوھا، او بلا واسطۃ، والثانی یجب فیہ قیام التاثیر بالفاعل بلا واسطۃ، والاول بخلاف ذالک، ولما کان تاثیر الفاعل صفۃ لغیر منفصلۃ عنہ امتنع انفکاکہ فی الوجود عن الفاعل وکذا یمتنع انفکاک

---

(۱) فی الندویۃ کاذب ۱۲

الاثرعن التاثیر فی الخارج، لان ذالک یوجب وقوعہ عن غیر تاثیر فاذن وجب قیام الاثر بالفاعل واتصالہ بہ سواءکان ذالک الاتصال والقیام حسیًا اوعقلیًا فالاثر علی النحو الثانی غیر منفک عن الفاعل فی الخارج، وعلی النحو الاول منفک ومنفصل عنہ،

واما باعتبار المتاثر ایضًا کذالک، لان المتاثر اما مستقل الوجود مستغنی الذات عن الفاعل افتقارہ الیہ بحسب عارض عن عوارضہ کالسریر بالنسبۃ الی النجار فان المتاثر ہناک ہوالخشب وہوامر مستغنی فی ذاتہ عن النجار، منفک الوجود عنہ لطبیعۃ من شانہا محافظۃ الشکل الغریب، فاذا فعل الفاعل فیہ فعلاً، واحدث شکلاً ثم انقطع تاثیرہ بقی الشکل محفوظًا، فوجود الفاعل وعدمہ بعد ذلک سیان بالنسبۃ الیہ، واما مفتقر فی ذاتہ الی الفاعل لیس لہ طبیعۃ حافظۃ للشکل ولا تجوہر دون الفاعل، والاثر فی ہذا المتاثر لیس کالنقش علی الماء، لان طبیعۃ الماء موجبۃ للمحسوسیۃ بکثافتہ فی الجملۃ فالاثر فیہ ظہور دون الفاعل، وان لم یکن فیہ بقاء دون الفاعل، بل ہو کالنقش فی الہواء الذی ہو عند البصر کالخلاء، ومثل ہذا الاثر لیس لہ وجود منفک عن الفاعل منفصل عنہ،

(تفصیل القول بعد التمہید فی استناد الممکن الی الواجب وصدورہ منہ)

اذا تمہد ہذا فنقول اذا نظرنا الی استناد الممکن الی الواجب وصدورہ عنہ وجدنا ان الموثر ہناک انما ہو الواجب تعالی بصفۃ قائمۃ بہ لا بآلۃ منفصلۃ بطریق المباشرۃ دون الواسطۃ، وان المتأثر ہناک لیس امر فی الخارج من طبیعۃ واقتضاء وظہور وخفاء ووجود وبقاء الا بافاضۃ منہ تعالیٰ، بناءً علی رایہ من استناد کل ممکن الی الواجب بلا واسطۃ فانفکاک ہذا الاثر عن تاثیر الفاعل قیام الاثر فی الخارج بنفسہ من دون تقویم الفاعل ایاہ امر مستحیل، کما ان انفکاک التاثیر عن الفاعل ایضًا امر مستحیل فہناک امر واحد یسمی اثرا من حیث ذاتہ مع قطع النظر عن نسبتہ الی الفاعل وقیامہ بہ، ویسمی تاثیرا من حیث قیامہ بالفاعل وانبجاسہ منہ، ولنتمثل لک ماذکرنا بمثال من المحسوس، الاصبع ینقش مثلا فی الہواء نقوشًا فلیس ہناک فی الخارج الاحرکۃ،

مخصوصۃ من حیث صدورھا عن الفاعل تسمی تحریکات، ومن حیث ذواتها اعنی خصوصیات النسب العارضیۃ للاصبع من التعلی والتسفل والانتصاب والانحناء تسمی نقوشاً کتابیۃ وھی من الجھۃ الاولیٰ صفات الاصبع تحمل علیھا اشتقاقاً، یقال الاصبع ھی المتحرکۃ والمتعلیۃ والمتسفلۃ والمنتصبۃ والمنحنیۃ، فلو ان صفات الاصبع کانت لاعینھا ولا غیرھا کانت تلک النقوش الکتابیۃ ایضا لاعینھا ولا غیرھا۔

وھی من الجھۃ الثانیۃ لا تعد من صفات الاصبع، ولا یصح حملھا علیھا، فلا یقال الاصبع الف او باء او جیم بل بینھما علاقۃ الکاتبیۃ والمکتوبیۃ والصانعیۃ والمصنوعیۃ ولکن مع ذالک یحصل بھذہ الجھۃ احکام صادقۃ ثبوتیۃ انما مصداقھا فی الخارج ھیئات عینیۃ منتزعۃ من الحرکات المخصوصۃ مثل کونھا حسنۃ او قبیحۃ او صحیحۃ او مکسورۃ او مطولۃ او مدورۃ تامۃ او ناقصۃ من التعلیق او من الریحان او من الثلث او من النسخ وغیرھا۔ وھذا الکلام وان کان فی ظاھرہ عدۃ التبعادات فالمتامل یستطیع لاستخراج اجوبتھا مما ذکرنا،

فان قلت ھذا انما یصح اذا کان التکوین عندہ صفۃ حقیقیۃ حتی یصح قیام الوجودات بہ وکونھا جھۃ من جھاتہ واعتبارا من اعتباراتہ۔

قلنا لا حاجۃ الی ذالک اذ قیام الکل بالمبدأ الاول او نقول الشیخ انما لم یقل بوجود التکوین بالمعنی المصدری ای النسبۃ المنتزعۃ عن ارتباط الفاعل بالمنفعل، واما بالمعنی الحاصل بالمصدر فھو عندہ صفۃ حقیقیۃ لان التکوین عندہ ھو القدرۃ لاتحاد تفسیرھما. قال شارح(۱) المواقف فی تفسیر القدرۃ، صفۃ توثر وفق الارادۃ۔ وایضا قال فیہ قال الشیخ واصحابہ القدرۃ الحادثۃ مع الفعل ای انھا توجد حال حدوث الفعل، ویتعلق بہ فی ھذہ الحالۃ، ولا توجد قبلہ اذ قبل الفعل لا یمکن الفعل، ثم نازل من جانب المعتزلۃ انہ ای کون القدرۃ مع الفعل یوجب حدوث قدرۃ اللہ او قدم مقدورہ، واجاب بان الفعل فی الازل غیر ممکن فلا یتعلق بہ القدرۃ۔ ثم قال وفیہ نظر

(۱) او فی شرح المواقف ۱۲

اذفیہ التزام مذہب الخصم، و ماذکرو ہ فی الجواب بیان للسبب الذی کان المقدور متاخراً عن القدرۃ انتہی۔

و بالجملۃ فاحکام القدرۃ المذکورۃ فی مباحث الکیفیات کلہا تدل علی ان القدرۃ ھی التکوین المعتبر عند الماتریدیۃ؛

منہا قولہم الاستطاعۃ مع الفعل، و منہا قول الشیخ ان العجز انما یتعلق بالموجود علی قیاس القدرۃ فالزمن عاجز عن القعود لا عن القیام، و منہا ان القدرۃ لا یتعلق بالضدین، و منہا تاخیرہم القدرۃ عن الارادۃ، و منہا قولہم ان الممنوع عن الفعل لیس بقادر علیہ، و منہا تصریحہم فی مباحث الصفات باتحادھا حیث نقلوا عن الحنفیۃ ان التکوین غیر القدرۃ، لان القدرۃ اثرہا الصحۃ والصحۃ لا تستلزم الکون فلا یکون الکون اثر القدرۃ، واثر التکوین ھو الکون، و اجابوا بان الصحۃ ھی الامکان، وانہ للممکن ذاتی فلا یکون الکون اثر القدرۃ۔ لان ما بالذات لا یعلل بالغیر بل بہ ای بامکان الشی فی نفسہ یعلل المقدور فیقال ھذا مقدور لانہ ممکن، و ذالک غیر مقدور لانہ واجب او ممتنع، فاذن اثر القدرۃ ھو الکون ای کون المقدور و وجودہ لا صحتہ و امکانہ فاستغنی عن اثبات صفۃ اخری کذالک ای یکون اثرہا الکون انتہی۔

و من ھہنا ظہر ان الاختلاف بین الاشعریۃ والماتریدیۃ انما ھو فی القدرۃ اذ الماتریدیۃ یفسرونہا بصحۃ الفعل والترک التی تسمیہا الاشعریۃ اختیاراً مقابلاً للایجاب و یجعلونہا صفۃ حقیقیۃ فیحتاجون فی صدور الخلق الی صفۃ اخری اثرہا الکون، والاشعریۃ یقولون ان القدرۃ بمعنی صحۃ ایجاد العالم و ترکہ حتی لا یکون شیٔ منہما لازماً لذاتہ بحیث یستحیل انفکاکہ عنہ لیس بہا وجود زائد علی الذات بل ہی من قبیل الاضافات او السلوب لحقیقیۃ الواقعیۃ الثابتۃ للذات،

والفلاسفۃ ایضاً انما ینکرون القدرۃ بہذ المعنی، ویقولون بالایجاب و ان ایجادہ تعالیٰ للعالم علی النظام الواقع من لوازم ذاتہ فیمتنع خلوہ عنہ۔

وممایدل علی دلالۃ ظاہرۃ ان الاشعریۃ یستندون ایجاد الممکنات کلہا الی القدرۃ
ولا معنی لہ علی تفسیر الماتریدیۃ اذا استناد الفعل الی صحۃ الفعل والترک غیر معقول
فتامل فی ہذا المبحث فانک لا تجدہ لغیرنا،

(اختار کثیر من الفقہاء والمحدثین مسلک الصوفیۃ فی وحدۃ الوجود)

وقد سلک من ہؤلاء جم غفیر مسلک الصوفیۃ فی التصریح بالتوحید الوجودی
والاتحاد فی الظہور والقیومیۃ فی الحقیقۃ والوجود،

منہم المحدث الفقیہ عزالدین ابن عبد السلام المقدسی فی رسالۃ المسماۃ بحل الرموز
ومفاتیح الکنوز،

ومنہم الامام حجۃ الاسلام ابو حامد الغزالی قدس سرہ. قال فی الباب الثالث
من کتاب التلاوۃ من الاحیاء، "من عرف الحق راہ فی کل شئ فہو منہ والیہ وبہ
ولہ فہو الکل علی التحقیق، ومن لا یراہ فی کل ما یراہ فکانہ ما عرفہ" ثم قال بل التوحید
الخالص ان لا یری فی کل شئ الا اللہ، وفی کتاب الصبر والشکر منہ وبیان طریق
کشف الغطاء عن الشکر، ونقول ہہنا نظران نظر بعین التوحید المحض وہذا النظر
یعرفک قطعاً انہ الشاکر وانہ المشکور وانہ المحب وانہ المحبوب، وہذا النظر من عرف
انہ لیس فی الوجود غیرہ، وان کل شئ ہالک الا وجہہ وان ذالک صدق فی کل حال
ازلاً وابداً، ثم قال ولیس الوجود الا موجود واحد، وہو موجد، فالموجد حق والموجد
باطل من حیث ہو ہو، فالموجد قائم وقیوم، والموجد ہالک، ثم قال ان کحل
بصرہ بما یزید فی انوارہ فیقل عیبہ وبقدر ما یزید فی بصرہ یظہر لہ من نقصان
ما اثبتہ من سوی اللہ فان بقی فی سلوکہ کذالک فلا یزال یفضی بہ النقصان الی المحو
فینمحی من رؤیتہ ما سوی اللہ فلا یری الا اللہ فیکون قد بلغ کمال التوحید
وحیث ادرک نقصان وجود ما سوی اللہ دخل فی اوائل التوحید،

ثم قال فی کتاب الرجاء والخوف منہ فی بیان درجۃ الخوف واختلافہ فی القوۃ
والضعف، فان اثمر الورع فہو اعلی واقصی درجاتہ ان یثمر درجات الصدیقین وہو

ان یسلب الظاہر والباطن عما سوا اللہ فلا یبقی لغیر اللہ فیہ متسع، ثم قال فی کتاب التوحید والتوکل فی بیان حقیقۃ التوحید الذی ہو اصل التوکل للتوحید اربع مراتب وہو ینقسم الی لب، ولب اللب، وقشر، وقشر القشر

ثم قال والرابعۃ ان لایری فی الوجود الا واحد، وہو مشاہدۃ الصدیقین ثم قال **فان قلت** کیف یتصور ان لایشاہد الا واحدا وہو یشاہد السماء والارض وسائر اجسام المحسوسات وہی کثیرۃ فکیف یکون الکثیر واحدا! ثم قال،

فی الجواب، ان الشئ قد یکون کثیراً بنوع مشاہدۃ واعتبار ویکون واحدا بنوع اخر من المشاہدات والاعتبار وہذا کما ان الانسان کثیر ان التفت الی وجہہ وجسدہ واطرافہ وعروقہ وعظامہ واجسامہ وہو باعتبار آخر ومشاہدۃ اخری واحد اذ یقول انہ انسان واحد، وہو بالاضافۃ الی الانسانیۃ واحد وثم قال، وکذالک کل مافی الوجود من الخالق والمخلوق لہ اعتبارات ومشاہدات کثیرۃ، وہو باعتبار من الاعتبارات واحد، وباعتبارات اخر سواہا کثیر بعضہا اشد کثرۃً من البعض، ثم استشہد بتصدیقہ صلی اللہ علیہ وسلم قول لبید، ثم نقل قول سہل "یا مسکین کان ولم تکن ویکون ولا تکون فلما کنت الیوم صرت تقول انا انا کن الآن کما لم تکن، فانہ الیوم کما کان" ثم قال فی کتاب المحبۃ والشوق منہ فی بیان سبب قصور افہام الخلائق عن معرفۃ اللہ تعالیٰ، اعلم ان اظہر الموجودات واجلاہا ہو اللہ تعالیٰ، قال فان ما یقاصر عن فہمہ عقولنا فلہ سببان، احدہما خفاءہ فی نفسہ وغموضہ وذالک لایخفی مثالہ والآخر ما لایتناہی وضوحہ وہذا کما ان الخفاش یبصر باللیل ولا یبصر بالنہار لالخفاء النہار واستتارہ، لکن بشدۃ ظہورہ، فکذالک عقولنا ضعیفۃ وجمال الحضرۃ الالہیۃ فی نہایۃ الاشراق والاستنارۃ وفی غایۃ الاستغراق والشمول حتی لم یشذ عن ظہورہ ذرۃ فی ملکوت السموات والارض فصار ظہورہ سبب خفاءہ، فسبحان من احتجب باشراق نورہ واختفی عن البصائر والابصار بظہورہ، ولا یتعجب من اختفاء ذالک بسبب الظہور فان الاشیاء

تستبان باضدادها وما عم وجوده حتی ان ما لا ضد له ادراک۔ ثم قال والله تعالیٰ هو اظهر[1] الامور به ظهرت الاشیاء کلها، ولو کان له عدم او غیبت او تغیر لانهدمت السموات والارض، وبطل الملك والملکوت، ولادرك بذالك التفرقة بین الحالین، ولو کان بعض الاشیاء موجودا به وبعضها موجودًا بغیره لادرکت التفرقة بین الشئین فی الدلالة ولکن دلالته عامة فی الاشیاء علی نسق واحد، ووجوده دائم فی جمیع الاحوال یستحیل خلافه فلاجرم اورثت[2] شدة ظهوره خفاء فهذا هو السبب فی قصور الافهام، فاما من تقوت بصیرته ولم تضعف منته فانه فی حال اعتدال امره لایری الا الله ولا یعرف غیر الله، ویعلم انه لیس فی الوجود الا الله وافعاله اثر من اثار قدرته فهی تابعة لها، فلا وجود لها بالحقیقة دونه، وانما الوجود للواحد الحق الذی به وجود الافعال کلها، ومن هذا ظهر حاله فلا ینظر فی شئ من الافعال الا ویری فیه الفاعل، ویذهل عن الفعل من حیث انه سماء وارض وحیوان ونبات، ثم قال وکان هو الموحد الحق الذی لایری الا الله، بل لاینظر الی نفسه من حیث نفسه بل من حیث انه عبد الله، فهو الذی یقال انه فنی فی التوحید وفنی فی نفسه، والیه الاشارة بقول من قال "کنا بنا ففنینا عنا فبقینا بلا نحن" ثم قال ولذالك قیل ہ

لقد ظهرت فما تخفی علی احد   الا علی اکمه لا یعرف القمر

لکن بطنت بما اظهرت محتجبًا   فکیف یعرف من بالعرف قد ستر الی غیر ذلك من المواضع الصریحة وغیرها

الی غیر ذالك من المواضع الصریحة وغیرها۔

ومنهم الامام العلامة فخر الدین الرازی قال فی شرح اسماء الله تعالی فی الفصل السادس من المقدمات فی الکلام علی قوله "اعوذ بك منك" وفیه لطائف،

الاولیٰ معناه انه لو کان ههنا غیرك لاستغیث به خوفًا منك ولکن لیس فی الوجود الا انت فلا استغیث منك الا بك،

ثم قال فی تفسیر هو فاما لفظ هو فنصیب المقربین السابقین الذین هم

---

(۱) وفی ن اظهر النور ۱۲ (۲) فی مطبوعة المصریة اثرت ۱۲ سوانی

ارباب النفوس المطمئنۃ، وذالک لان لفظ ھو اشارۃ والاشارۃ تفید تعین المشار الیہ بشرط ان لا یحضر ھناک شئ سوی ذالک الواحد، فاما ان حضر ھناک شیئان لم یکن الاشارۃ وحدھا کافیۃ فی التعین، والمقربون لا یحضر فی عقولھم وارواحھم موجود آخر سوی الاحد الحق لذاتہ، واعلم ان الحق ھو الموجود والباطل ھو المعدوم، ثم قال فاذن کل ممکن فھو من حیث ھو ھو باطل وھالک ولھذا قال اللہ تعالیٰ کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ" وبھذا المعنی یقول العارفون لا موجود فی الحقیقۃ الا اللہ، ثم قال فی تفسیر الحق فی تاویل قول الحلاج وجوھا الاول انا بینا بالبرھان البین، ان الموجود ھو الحق سبحانہ وتعالیٰ، وان کل ماسواہ فھو الباطل، فھذا رجل فنی ماسوی الحق فی نظرہ، وفنیت ایضاً نفسہ عن نظرہ ولم یبق فی نظرہ وجود غیر اللہ، فقال فی ذالک الوقت انا الحق کان الحق سبحانہ اجری ھذہ الکلمۃ علی لسانہ حال فناءہ بالکلیۃ من نفسہ واستغراقہ فی انوار جلال اللہ، ثم نقل عن الغزالیؒ فی سبب علۃ جریان اسم الحق علی لسان الصوفیۃ ان مقام الصوفیۃ مقام المکاشفۃ، ومن کان فی مقام المکاشفۃ رأی اللہ حقاً وغیر اللہ باطلاً، واما المتکلمون فھم فی مقام الاستدلال فغیر اللہ دال علی وجود اللہ فلاجرم کان الغالب علی السنتھم اسم الباری، ثم قال فی تفسیر اسمہ الولی، وعندی ان قرب اللہ من العبد اعظم مما دلت علیہ ظواھر ھذہ الآیات، وبیانہ ان ماھیات الممکنات لا تصیر موصوفۃً بالوجود الا بتوسط ایجاد الصانع فعلی ھذا، ھذہ الماھیات اتصلت بایجاد الصانع اولاً ثم بواسطۃ ذالک الایجاد حصل لھا الوجود، فقربھا من ایجاد الصانع اشد من قربھا من وجودھا بل ھھنا ماھو ادق من ذالک، لانہ یظھر عندنا ان الماھیات انما تکونت فی کونھا ماھیات وحقائق بتکوین الصانع وایجاد الصانع لتلک الماھیات مقدماً علی تحقق تلک الماھیات فیکون قرب الصانع الیھا اشد من قربھا من نفسھا۔

ثم قال فی تفسیر الواحد الاحد بعد اعادۃ نکتۃ ذکرھا فی ھو، واعلم ان مقام

التوحيد مقام تطبيق النطق عنه لانك اذا اخبرت عنه فهناك مخبر عنه ومخبر به ومجموعها، فهو ثلاثة لا واحد، فالفعل يعرفه ولكن النطق لا يصل اليه، سئل الجنيدؒ عن التوحيد فقال التوحيد معنى يضمحل فيه الرسوم، ويشوش فيه العلوم ويكون الله كما لم يزل، ثم قال وقال ابن عطاءؒ من الناس من يكون توحيده مكاشفا بالافعال يرى الحارث بالله، ومنهم من هو مكاشف بالحقيقة فيضمحل احساسه مما سواه فهو شاهد الجميع بشراشره[1] فظاهره موصوف بالتفرقة۔

ثم قال فى تفسير اسمه الاول والآخر والظاهر والباطن نقلاً عن الغزالیؒ انه انما خفى لشدة ظهوره ونوره، وهو حجاب نوره، وهو المراد من قول بعض المحققين سبحانه من اختفى عن العقول لشدة ظهوره، واحتجب عنها بكمال نوره، ثم قال فى تفسير اسمه النور، ان النور اسم للظاهر الذى يظهر به كل شئ خفى، والخفاء ليس الا العدم، والظهور ليس الا الوجود، والحق سبحانه موجود لا يقبل العدم، فهو نور لا يقبل الظلمة والحق سبحانه هو الذى وجد به كل ما سواه فهو سبحانه نور كل ظلمة وظهور كل خفاء، فالنور المطلق هو الله بل هو نور الانوار الى غير ذالك من المواضع،

ومنهم الفاضل المحقق القاضى ناصر الدين البيضاویؒ فى انوار التنزيل فى تفسير قوله تعالیٰ "فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" اى فثم ذاته، ثم قال اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ باحاطته بالاشياء، وفى قوله "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ" ولو استقريت جهات الموجودات وتصفحت وجوهها وجدت باسرها فانية فى حد ذاتها الا وجهه الله اى الوجه الذى يلى جهته، وقال فى شرح المصابيح فى باب الذكر فى قوله عليه السلام عن الله عز وجل، ولا يزال العبد يتقرب اِلَیَّ بالنوافل الخ ان العبد لا يزال يتقرب الى الله تعالیٰ بانواع الطاعات واصناف الرياضات ويرتقى من مقام الى اخر اعلى منه حتى يحبه الله سبحانه وتعالیٰ فيجعله مستغرقا بملاحظة جناب قدسه بحيث ما لاحظ شيئا الا لاحظ ربه، فما التفت لفت حاس ومحسوس وصانع ومصنوع وفاعل الا رأى الله وهو

---

(۱) صحح المصحح مرًّا لبشر ولكن الاظهر بهذا المقام ولا نظر لمعنى والشراشر تاكيد للجميع بمعنى بجميع اجزائه، والله اعلم ۱۲ سواتى

وهو آخر درجات الصالحين، واول درجات الواصلين، ليكون بهذا الاعتبار سمعه وبصره، ثم قال فی باب اسماء الله تعالیٰ فی شرح اسمه الله، وکل ممکن فانه لا وجود له بل انما وجوده من الجهة التی تلی الواجب تعالیٰ والیه اشار حیث قال ؎ الا کل شیء ماخلا الله باطل۔ وفی شرح اسمه الخالق الباری المصور، فیترقی من المخلوق الی الخالق، وینتقل من ملاحظة المصنوع الی ملاحظة الصانع حتی یصیر بحیث کلما نظر الی شیء وجد الله عنده،

وفی شرح اسمه الحفیظ حفظ العارف خصوصًا ان یحفظ باطنه عن ملاحظة الاغیار وظاهره عن موافقة الفجار،

وفی شرح اسمه الحق، وحظ العبد فیه ان یری الله حقًا، وماسواه باطلًا فی ذاته حقا بایجاده واختراعه،

وفی شرح اسمه النور، النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغیره، ولاشک فی ان الوجود اذا قوبل بالعدم کان الظهور للوجود والخفاء للعدم، ولما کان الباری تعالیٰ موجودا لذاته مبرأً عن ظلمة العدم، وامکان طرفه[1] فکان وجود سائر الاشیاء فائضًا عن وجوده صح اطلاق النور علیه، الی غیر ذالک من المواضع۔

ومنهم الفاضل المحقق شرف الدین الطیبیؒ، بعد نقله مانقلناه عن الواحدیؒ والبغویؒ عن وهبؒ، وهذا لایدل علی لزوم الجسمیة، وکذالک القربؒ، وذکر سائر مانقلناه عن القاضیؒ فی شرح المشکوة فی تلک المواضع، وقال فی باب اسماء الله تعالیٰ واحصاء الاخص له ان یستغرق قلبه بالله فلا یلتفت الی احد سواه، ولا یرجو، ولا یخاف فیما یاتی الایاه، لانه هو الحق الثابت وماعداه باطل، قال الله تعالیٰ "کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجْهَهُ"

وفی شرح اسمه البصیر نقل عن سهلؒ انه قال لتذکر[2] نفسه انما اخاطب الحق تعالیٰ والناس یتوهمون انی اکلمهم، وفی معناه انشده

؎ وظنوا ان اخاطبهم قدیمًا　　　وانت بما اخاطبهم مرادی۔

هذا صفة الجمع الذی اشار الیه القوم، وفی شرح اسمه الواحد الاحد، وحظ العبد ان

---

(۱) کان فی الاصل ظهر یا والله اعلم ۱۲ سواتی (۲) او متذکرا سنته ۱۲

یغوص فی لجۃ التوحید ویستغرق فیہ حتی لایری من الازل الی الابد غیر الواحد الاحد، الی غیر ذالک من المواضع۔

ومنہم الفاضل المحقق سراج الدین صاحب کشف الکشاف، قال فی دیباجۃ الحمد للہ الذی انار الاعیان بنور الوجود وجعلہا مرای صفاتہ، واختار منہا نوع الانسان لجمعہ سر الاکوان فکمل بہ مجالی ذاتہ، وفی قولہ تعالیٰ "فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ" انہ تمہید لذکر نفی الولد لان من لہ الجہات کلہا یتعالیٰ عنہا، یستحیل ان یماثلہ وجہہ والولد من جنس الوالد لامحالۃ، وفی قولہ تعالیٰ "اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّہٗ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَہِیْدٌ"۔ فمن شہدہ شہد کل شیٔ۔ ثم قال فی قولہ "وَالظَّاہِرُ وَالْبَاطِنُ" فہو الظاہر لوجودہ لان کل الموجودات بظہورہ ظاہرۃ والباطن بکنہہ ای غیر ذالک من المواضع۔

ومنہم الفاضل المحقق السید شمس الدین السمرقندیؒ قال فی خاتمۃ شرح صحایفہ، افعال الناس منحصرۃ فی ثلثۃ اقسام الاشتغال بالحق عن الغیر، والاشتغال بالحق مع الغیر، والاشتغال بالغیر عن الحق،

ثم قال والثانی عند اہل الطریقہ والحقیقۃ شرک، والثالث کفر، والاول فیہ السعادۃ الکلیۃ والبہجۃ الحقیقیۃ فی الاخری والاولیٰ "فَمَنْ یَّکْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَیُؤْمِنْ بِاللّٰہِ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَۃِ الْوُثْقٰی لَا انْفِصَامَ لَہَا"

فہٰؤلاء اجلۃ العلماء المحققین من الاشعریۃ والماتریدیۃ فہم فی ہذہ المسئلۃ مع ہولاء متفقون،

وثالثہا المتاخرون، مثل المحقق الشریف الجرجانیؒ والعلامۃ الدوانیؒ واتباعہا الشیخ ابراہیم الکردیؒ ومعاصریہ من علماء العرب، وہٰؤلاء وان لم یکونوا عاکفین علی طور الکلام، بل تسلقوا الی التحقیق من طرائق اخر بعد اخذ الصافی الحکماء والصوفیۃ والمتکلمین، فلہم فی انفسہم رتبۃ تسمو علی کل رتبۃ، ومنزلۃ تعلو علی کل منزلۃ ولاحاجۃ بنا الی نقل کلامہم فی ہذہ المسئلۃ فان تصانیفہم شائعۃ ذائعۃ فی الاقطار کالامطار،

مما یختص بہذہ المسئلۃ منہا الرسالۃ الوجودیۃ للسید الجرجانیؒ و رسالۃ الزوراء وشرح الرباعیات للمحقق الدوانیؒ و رسائل وتعلیقات للمولی یوسف کوسجؒ القراباغیؒ، وللسید الزاہد المحققؒ کلمات مشیرۃ الیہا وبراہین منصوبۃ علیہا۔ قال فی حاشیۃ شرح التہذیب: ان الممکن لجہتین جہۃ الوجود والفعلیۃ وجہۃ العدم واللافعلیۃ، وہو بحسب الجہۃ الثانیۃ لا یصلح ان یتعلق بہ العلم، فانہ بہذہ الجہۃ معدوم محض، ومن الجہۃ بحسبہا یتعلق بہ العلم ہی الجہۃ الاولیٰ، وہی راجعۃ الیہ، لان وجود الممکن ہو بعینہ وجود الواجب کما ذہب الیہ اہل التحقیق، فعلمہ تعالیٰ بالممکنات ینطوی فی علمہ بذاتہ، بحیث لا یعزب عنہ شئی منہا۔ ویعنیک علی فہم حال الاوصاف الانتزاعیۃ مع موصوفاتہا فان لہا وجوداً یتحد وحدۃ الوجود الخارجی فی ترتیب الآثار وہو منشأ الاتصاف وبحسبہ لا امتیاز بینہا وبین موصوفاتہا۔

وقال فی حاشیۃ شرح المواقف: والتحقیق ان الوجود بالمعنی المصدری امر اعتباری، محقق فی نفس الامر، بمعنی ما بہ الموجودیۃ موجود بنفسہ بل واجب لذاتہ وذالک لان معنی کون الشئی اعتباریاً متحققاً فی نفس الامر ان یکون موصوفہ بحیث یصح انتزاعہ عنہ، فہہنا امور ثلثۃ: الاول المنتزع عنہ وہو الماہیۃ من حیث ہی والثانی المنتزع وہو الوجود بالمعنی المصدری، والثالث منشأ الانتزاع وہو الوجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ، وہو الوجود القائم بنفسہ الواجب لذاتہ، لانہ لیس قائماً بالماہیۃ لا علی وجہ الانضمام والا یلزم تاخرہ عن وجود الموصوف، ولا علی وجہ الانتزاع، والا یلزم حین انتزاع الوجود المصدری انتزاع اخر بل انتزاعات غیر متناہیۃ فافہم ذالک فانہ تحقیق شریف۔ انتہی۔

وقد یعد فی اخرہم الصدر الشیرازیؒ وابنہ، والشمس الحضریؒ، ومن ضاہاہم، ولہم تصریحات لہذا المطلب، وتلویحات الیہ کما لا یخفی علی من تتبع رسائلہم وتعلیقاتہم۔

وللشیخ ابراہیم الکردیؒ رسائل حافلۃ فی ہذا الباب طویلۃ الاذیال،

ثم هذه الطوائف الثلث اطبقوا على ان للاشیاء ثبوتاً[1] علی علم الواجب و ثبا منا به وهل هذا الا المرتبۃ العقلیۃ وکذالک الحکماء المشائیۃ تجند واجنود ۃ اثلثۃ مسالکهم مختلفۃ واصولهم بتقلید ا واخرهم ا وائلهم متقاربۃ فالجند الاول منهم الاقدمون السابقون زماناً علی نزول الملۃ الاسلامیۃ ولهم تصریحات بهذا المطلب علی حسب لغتهم واصطلاحهم بحیث یستطیع الماهر لفهم کلامهم والعارف بمسلکهم تطبیقها علیہ من غیر تکلف وسنذکر فی هذا المقام وجهین

الوجہ الاول علی سنن الاجمال ذکر رئیس المشائین ارسطا طالیس ان الواجب تعالیٰ هو المحیط بالاشیاء البسیطۃ والمرکبۃ لیس لہ احد ولا نهایۃ وانہ هو العلۃ الاولیٰ وسائر العلل مبدعاتہ وان القوۃ النوریۃ سنح منہ علی العقل ومنہ بتوسط العقل علی النفس الکلیۃ ومن العقل بتوسط النفس علی الطبیعۃ ومن النفس بتوسط الطبیعۃ علی الاشیاء الکائنۃ والفاسدۃ وان هذا الفعل یکون منہ بغیر حرکۃ وان جمیع الاشیاء فیہ وبسببہ قال فی المیمر[2] الثامن فی جواب سوال قلنا ان الذی ابدعہ هو الواحد الحق المحض البسیط المحیط لجمیع الاشیاء البسیطۃ والمرکبۃ الخ فقد اشار فی هذہ الکلمات الی الذات البحت وهو الذی سماہ بالواجب تعالیٰ والی الوجود المنبسط وهو الذی سماہ بالقوۃ النوریۃ واما الاشارۃ الی العقل والنفس والهیولیٰ فظاهر لا یحتاج الی البیان۔

والوجہ الثانی علی طریق التفصیل یعتقد الحکیم ان الاشیاء علی مراتب خمسۃ الواجب والعقل والنفس والطبیعۃ والهیولیٰ ویعتقد ان الواجب لہ التجلی والظهور فی کل ما یشاء قال فی المیمر الثانی ان الخیر المحض الاول لا یحیط بہ شئ ولا یحجبہ شئ ولا یمنعہ مانع ان یسلک حیث شاء فاذا اراد النفس ایاها لم یمنعہ مانع من ذالک جرمانیاً کان او روحانیاً وقال فی المیمر الثالث فاما الفاعل الاول هو فعل محض فانہ انما یفعل فعلہ وهو ینظر الی ذاتہ لا الی خارج منہ لان لیس خارجاً منہ شئ اخر هو اعلی منہ ولا ادنی

---

(۱) کان ههنا فی الاصل بیاض ۱۲ (۲) فی الاصل سمر

فقد بان اذا اوضح ان العقل قبل النفس، وان النفس قبل الطبیعۃ وان الطبیعۃ قبل الاشیاء الواقعۃ تحت الکون والفساد، وان الفاعل الاول قبل الاشیاء کلها، وانہ مبدع ومتمم معًا لیس بین ابداعہ الشئ واتمامہ فرق، ولا فصل البتۃ انتہی۔

ویعتقد ان العقل مرتبۃ بسیطۃ قائمۃ بالواجب حی بحیوۃ وانما وجودہ وقوعہ تحت ظل الواجب وصدور العقل من الواجب لیس بروّیۃ وفکر وعمل سابق، انما ہو عین العقل الواجب ولہذا سمی عقلاً، وان العقل بکل الاشیاء وہو المتصور بصورۃ النفس وہی شان من شیونہ والنفس عین الصورۃ۔

وقال فی المیمر الثامن لانہ انما ابدع المبدع الاول العقل بلا رویۃ وفکر بل بنوع آخر من الابداع، وذالک انہ ابدعہا بانہ نور فما دام ذالک النور مظلا علیہا، فانہ یبقی ویدوم ولا یبید ولا یفنی۔

وقال فی المیمر العاشر فی باب النوادر ان فی العقل جمیع الاشیاء، ثم برہن علی ذالک،

وقال فی المیمر الثانی العقل ہو الاشیاء کلہا، کما قلنا مرارا فاذا عقل ذاتہ فقد عقل الاشیاء کلہا، فان کان ہذا ہکذا، قلنا ان العقل اذا رائ ذاتہ فقد رای الاشیاء کلہا، فیکون ہو ما ہو بالفعل لانہ انما یلقی بصرہ علی ذاتہ لا علی غیرہ، فیکون قد احاط بجمیع الاشیاء التی دونہ،

وقال فی العاشر لا ینبغی ان یظن ظان ان جوہر الاشیاء التی فی ذالک العالم بعضہا ارفع من بعض فی الجوہر، ولا ان بعضہا اشرف صورۃً من صورۃ بعض او احسن، بل الاشیاء التی ہناک کلہا صور ہا حسنۃ شریفۃ وہی مثل الصور التی یتوہم المتوہم فی انہا فی نفس الصانع الحکیم۔

وقال فی المیمر الاول، فان الخیر انما ینبعث من الباری فی العالمین، لانہ مبدع الاشیاء ومنہ ینبث الحیوۃ والانفس الی ہذا العالم۔ انتہی۔ والنفس عین الصورۃ عند الحکیم ولکل شئ نفس، والنفس الخاصۃ ہی الصورۃ الشخصیۃ، والصورۃ باعتبار سریانہا فی الہیولی واستتباعہا عوارضہا واحکامہا تصیر طبائع مقومۃ للہیولی

ویعتقد ان الفائض فی جمیع هذه المراتب قوة واحدة نوریة، وان الواجب تعالی هو نور الانوار والنور الذی لا نهایة له، فهو الذی یصدر منه[1] الکل بالنظر الی مراتب نزول فیضه بتوسط العقل وهکذا، واما باعتبار نفس الفعلیة فالکل صادر منه بلا واسطة، وهذا کله بعینه مذهب الصوفیة فانهم ایضا اثبتوا للعالم مع الحق جهتین، جهة الوسائط والاسباب، وجهة خاصة لا واسطة فیها کما هو المشروح فی کلامهم۔

وتلخیص مذهب الحکماء ان ههنا امرین قوة محضة وفعلیة، ولها مراتب اولها الفعلیة المطلقة وهی الذات، والثانیة الفعلیة المجردة وهی المرتبة العقلیة، والثالثة الفعلیة المقومة للقوة مثل تقویم الحرکة التوسطیة التی هی موجودة بالفعل للحرکة القطعیة التی لیس لها وجود، وهی النفس، والرابعة الفعلیة الحالة فی القوة والمبدء القریب لخروجها الی الفعل وهی الطبیعة ثم الفعلیة المطلقة من حیث وحدتها الذاتیة تسمی ذاتا مفیضة ومن حیث سریانها فی المراتب المذکورة فیضا، وهو ایضا موافق للصوفیة، من اراد شواهد هذه المطالب فعلیه بکتاب اثولوجیا للمعلم الاول والفیلسوف الافضل، ورسائل زینون الکبیر تلمیذه الارشد، وغیر ذالک من کتبهم ورسائلهم،

ومما هو تصریح صریح بهذه المسئلة ما قال المعلم الاول فی المیمر التاسع من کتاب اثولوجیا، والعلة واقفة ساکنة فی ذاتها، ولیست فی دهر ولا زمان ولا فی مکان بل الدهر والزمان والمکان وسائر الاشیاء انما هو قوامها وثباتها به، وکما ان المرکز ثابت قائم فی ذاته، والخطوط الخارجة من المرکز الی محیط الدائرة کلها انما تثبت وتقوم فیه وکل نقطة او خط فی الدائرة او سطح فانما قیامه وثباته بالمرکز کذالک الاشیاء العقلیة والحسیة، ونحن ایضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الاول، وبه یتعلق وعلیه اشتیاقنا والیه نمیل ونرجع وان تنائینا عنه وبعدنا فانما مصیرنا الیه ومرجعنا کمصیر خطوط الدائرة الی المرکز وان بعدت ونأت، وقال فی المیمر العاشر والعلة الاولی

---

[1] کان فی الاصل من۔ ولا یستقیم۔ والله اعلم سواتی

مبدأ لجمیع الاشیاء ومنتهاها۔ ومنہ تبتدع والیہ مرجعها کما قلنا ذالک مرارًا،
وقال تلمیذہ زینون الکبیر فی رسالتہ التی ترجمها المعلم الثانی ابو نصر الفارابی، فهو
واحد من جمیع الوجوہ وقد عقل ذاتہ بل عقل ذاتہ لا بشیء اخر سوی ذاتہ یکون ذالک
الشی سببًا فی تعقل ذاتہ بل عقل بذاتہ وکان من حیث انہ عقل بذاتہ لا بشیء آخر خارج
ومبائن عقلا، ولا یتعجب ممن یقول ہو عقل وعاقل ومعقول فانہ لا یقتضی التکثر
الی آخر ما قال۔

والجند الثانی منهم المتوسطون، وهم المتقدمون من الفلاسفۃ الاسلامیۃ
ومن اجلهم الشیخان ابو نصر الفارابی، وابو علی بن سینا البخاری، اما ابو نصر فقد
قال فی اوائل فصوصہ واجب الوجود مبدأ کل فیض، وهو ظاهر، ولہ الکل من حیث
لا کثرۃ فیہ فهو من حیث هو ظاهر ینال الکل من ذاتہ فعلمہ بالکل بعد ذاتہ بذاتہ
ویتحد الکل بالنسبۃ الی ذاتہ فهو الکل فی وحدۃ، وقال ایضًا لک ان تلحظ عالم الخلق
فتری فیہ امارات الصنعۃ، ولک ان تعرض عنہ وتلحظ عالم الوجود المحض تعلم
انہ لابد من وجود بالذات، وتعلم کیف ینبغی علیہ الوجود بالذات، فان اعتبرت عالم
الخلق فانت صاعد، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل تعرف بالنزول
ان لیس هذا ذاک، وتعرف بالصعود ان هذا هذا، "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ
وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ"۔
وقال فیہ ایضًا اذا عرفت اولا الحق، عرفت الحق وعرفت ما لیس بحق، وان عرفت
الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق، فانظر الی الحق فانک لا تحب الآفلین۔
وقال فیہ ایضًا لیس علمہ تعالیٰ بذاتہ مفارقًا لذاتہ بل هو ذاتہ وعلمہ بالکل صفۃ
لذاتہ لیست هی ذاتہ بل لازمۃ لذاتہ، وفیها الکثرۃ الغیر المتناهیۃ بحسب کثرۃ
المعلومات الغیر المتناهیۃ وبحسب مقابلتہ القوۃ والقدرۃ الغیر المتناهیۃ فلا کثرۃ
فی الذات بل بعد الذات، فان الصفۃ بعد الذات لا بزمان[1] بل ترتیب الوجود یحوتقی

---

(۱) کان بیاضًا فی الاصل ۱۲

الی الذات، یطول شرحہ، والترتیب یجمع الکثرۃ فی نظام، والنظام وحدۃ،

واما اذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا کان کل فی وحدۃٍ، فاذن کان کل متمثلا فی قدرتہ وعلمہ ومنہما تحصل حقیقتہ الکل متقررۃً، ثم تکتسی[1] المواد، فہو الکل من حیث صفاتہ وقد اشتملت علیہا احدیتہ ذاتہ،

وقال فی عیون المسائل، الابداع ہو حفظ ادامتہ وجود الشیٔ الذی لیس وجودہ لذاتہ ادامتہ لاتتصل بشیٔ من العلل غیر ذات المبدع،

واما ابوعلی فقد قال فی المباحثات ان الوجود فی ذوات الماہیات لایختلف بالنوع، بل ان کان اختلاف فبالتاکد والضعف وانما یختلف ماہیات الاشیاء التی تنال[2] الموجود بالنوع ومافیہا من الوجود غیر مختلف النوع، فان الانسان یخالف الفرس بالنوع لاجل ماہیتہ لا بوجودہ، انتہی۔

وقال فی التعلیقات الوجود المستفاد من الغیر کونہ متعلقا بالغیر وہو المقدم لہ، کما ان الاستغناء عن الغیر مقدم لواجب الوجود لذاتہ، والمقوم للشیٔ لایجوز ان یفارقہ اذ ہو ذاتی لہ،

وقال فی موضع آخر منہا۔ الوجود اما ان یکون محتاجًا الی الغیر فیکون حاجتہ الی الغیر مقومۃ لہ واما ان یکون مستغنیًا عنہ فیکون ذالک مقوما لہ، ولایصح ان یوجد الوجود المحتاج غیر محتاج کما انہ لایصح ان یوجد الوجود المستغنی محتاجا، والا لتغیر وتبدل حقیقتہما انتہی۔

وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار، بعد نقل ہذا الکلام، ان العاقل اللبیب بقوۃ الحدس یفہم من کلامہ ما نحن بصدد اقامتہ البرہان علیہ حیث یحین حینہ من ان جمیع الموجودات الامکانیتہ والانیات الارتباطیتہ التعلیقیتہ اعتبارات وشیون للوجود الواجبی واشعتہ وظلال للنور القیومی لا استقلال لہا بحسب الہویتہ، ولایمکن ملاحظتہا ذواتا منفصلتہ وانیات مستقلتہ لان التابعیتہ والتعلق بالغیر والفقر والحاجتہ عن حقائقہا لاان لہا حقائق علی حیالہا عرض لہا التعلق بالغیر والفقر والحاجۃ

(۱) کذا فی الندویۃ ولعلہ یکتسی ای لباس ہی، لوشدہ (۲) کذا فی الندوۃ ولعلہ تنال ا، الہ۔ ۔

الیہ بل ہی فی ذواتہا محض الفاقۃ والتعلق • فلاحقائق لہا الا کونہا توابع لحقیقۃ واحدۃ فالحقیقۃ واحدۃ، ولیس غیرہا الا شیونہا وفنونہا. وحیثیاتہا واطوارہا ولمعات انوارہا، وظل صورہا وتجلیات ذاتہا ــــ کل ما فی الکون وہم اوخیال او عکوس فی المرایا او ظلال انتہی
وقال فی الہیات الشفاء والذی یجب وجودہ بالغیر دائما ان کان فہو غیر بسیط الحقیقۃ، لان الذی لہ باعتبار ذاتہ غیر الذی لہ باعتبار غیرہ، وحاصل الہویۃ منہما جمیعا فی الوجود فذالک لاشئ غیر الواجب عری من ملابسۃ ما بالقوۃ والامکان باعتبار نفسہ وہو الفرد غیر زوج ترکیبی،
وقال فی التعلیقات فی بحث علم الواجب لامحالۃ انہ تعالیٰ یعقل ذاتہ و یعقلہا مبدأ للموجودات والموجودات معقولات لہ وہی غیر خارجۃ عن ذاتہ لان ذاتہ مبدأہا فہو العاقل والمعقول ولا یصح ہذا الحکم فیما سواہ فانہ یعقل ما ہو خارج عن ذاتہ
وتعلیق آخر لیس علو الاول ومجدہ ہو ان یعقل الاشیاء بل علوہ ومجدہ بان یفیض عنہ الاشیاء معقولۃ فیکون بالحقیقۃ علوہ ومجدہ بذاتہ لا بلوازمہ التی ہی المعقولات، وکذالک الامر فی الخلق فان علوہ ومجدہ بان یخلق الاشیاء فان الاشیاء مخلوقۃ فعلوہ ومجدہ اذن بذاتہ انتہی۔
وقال فی التعلیقات ایضًا ان الاشیاء کلہا واجبات للاول تعالیٰ ولیس ہناک امکان البتۃ
وقال انکیمالس الملطی، کل مُبدِعٍ ظہرت صورتہ فی حد الابداع فقد کانت صورتہ فی علم مُبدِعِہ الاول۔
وقال یعقوب بن اسحاق الکندی، اذا کانت العلۃ الاولی متصلۃ بنا مفیضۃ علینا وکنا غیر متصلین بہ الا من جہتہ فقد یمکن فینا ملاحظتہ علی قدر ما یمکن للفاض علیہ ان یلاحظ المفیض فیجب ان لاینسب قدر احاطتہ بنا الی قدر ملاحظتنا لہ، لانہا اغزر واوفر واشد استغراقًا،
وقال المحقق الشہرزوری فی الشجرۃ الالہیۃ الواجب لذاتہ اجمل الاشیاء واکملہا لان کل جمال وکمال رشح وفیض وظل من جمالہ وکمالہ فلہ الجلال الارفع والنور

الاقہر فہو محتجب بکمال نوریتہ وشدۃ ظہورہ، والحکماء المتألہون العارفون بہ یشاہدونہ لا بالکنہ لان شدۃ ظہورہ وقوۃ لمعانہ وضعف ذواتنا المجردۃ النوریۃ یمنعنا عن مشاہدتہ بالکنہ کما منع شدۃ ظہور الشمس وقوۃ نورہا ابصارنا عن اکتناہہا، لان شدۃ نوریتہا حجابہا فنحن نعرف الحق الاول ونشاہدہ لکن لانحیط بہ علمًا، کما ورد فی الوحی الالٰہی "وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا" "وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ" انتہی

وقال المعلم الاول فی اثولوجیا، اما العقل فان الفضائل فیہ جمیعًا دائمًا لاحینًا موجودۃ بل فیہ ابدًا، وہی وان کانت دائمۃ فانہا فیہ مستفادۃ من العلۃ الاولی فان الفضائل فیہا بنوع علۃ لا انہا بمنزلۃ الوعاء للفضائل لکنہا ہی الفضائل کلہا غیر ان الفضائل ینبع منہا من غیر ان ینقسم ولا یتحرک ولا یسکن فی مکان ما بل ہی انیتہ ینجس منہا الانیات فانہا موجودۃ فی کل الانیات علی نحو قوۃ الانیۃ وذالک ان العقل فضلہا اکثر من قبول النفس والنفس تقبلہا اکثر من قبول الاجرام السماویۃ والاجرام السماویۃ تقبلہا اکثر من قبول الاجرام الواقعۃ تحت الکون والفساد وذالک ان المعلول کلما بعد من العلۃ الاولی وکانت المتوسطات اکثر من العلۃ الاولی اقل قبولًا،

وقال فی موضع آخر وذالک ان الاشیاء کلہا انبجست منہ وبہ ثباتہا وقوامہا والیہ مرجعہا

وقال فی موضع آخر ان فی العقل جمیع الاشیاء وذالک لان الفاعل الاول اول فعلہ ہو العقل فعلہ ذا صور کثیرۃ، وجعل فی کل صورۃ منہا جمیع الاشیاء التی تلایم تلک الصورۃ وانما فعل الصورۃ وحالاتہا معًا لاشیئًا بعد شئ بل کلہا معًا فی دفعۃ واحدۃ، وذالک انہ ابدع الانسان العقلی وفیہ جمیع صفاتہ اللائمۃ لہ ولم یبدع بعض صفاتہ اولًا وبعضًا آخرًا کما یکون فی الانسان الحسی لکنہا ابدعہا کلہا معًا فی دفعۃ واحدۃ۔ انتہی۔

وقال الشیخ الرئیس فی بعض رسائلہ الخیر الاول بذاتہ ظاہر متجلٍ لجمیع الموجودات ولو کان ذالک لہ فی ذاتہ تأثیرًا لغیرہ یوجب ان تکون فی ذاتہ المتعالیۃ قبول تاثیر الغیر وذالک خلف بل ذاتہ بذاتہ متجلی ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلیہ

محتجب فبالحقیقة لا حجاب الا فی المحجوبین، والحجاب ہو القصور والضعف والنقص، ولیس تجلیہ الا حقیقة ذاتہ، اذ لا معنی لہ بذاتہ فی ذاتہ الا ما ہو صریح ذاتہ کما اوضحہ الالٰہیون، فذاتہ متجلی لہم، ولذالک سماہ الفلاسفة صورة فاول قابل لتجلیہ ہو الملک الالٰہی الموسوم بالعقل الکلی فان تجوہرہ مثیل تجلیہ لجوہر الصورة فی المرأة لتجلی الشخص الذی ہی مثالہ، ویقرب من ہذا المعنی ما قیل ان العقل الفعّال مثالہ، فاحترز ان تقول مثلہ، وذالک ہو الواجب الحق فان کل منفعل عن فاعل فانما ینفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فیہ، وکل فاعل یفعل فی المنفعل بتوسط مثال یقع منہ فیہ، وذالک بیّن بالاستقراء فان الحرارة الناریة تفعل فی جرم من الاجرام بان تضع فیہ مثالاً وہو السخونة*...... سائر القوی من الکیفیات، والنفس الناطقة انما یفعل فی نفس ناطقة مثلہا بان تصنع فیہا مثالہا، وہی الصورة العقلیة المجردة، والسیف انما یصنع فی الجسم مثالہ، وہو شکلہ والمس انما یحدد السکینہ بان یصنع فی جوانب حدہ مثال ماماسّہ، وہو استواء الاجزاء وملاستہا۔ انتہی

وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار: اعلم ان الحکماء المتقدمین مثل انبادقلس وافلاطون ومن بعدہما حکموا بان جوہر ہذا العالم الا فی ظلال الجواہر العالم الاعلیٰ انتہی۔ وقد عرفت معنی الظلیة واستلزامہا الاتحاد بوجہ،

وقد قال سقراط وافلاطون ان للموجودات صوراً مجردًا فی عالم الالٰہ، ربما یسمیانہا المثل الالٰہیة وانہا لاتدثر ولا تفسد ولکنہا باقیة، وان الذی یدثر ویفسد انما ہی الموجودات التی ہی کائنة

وقال المعلم الثانی فی کتاب الجمع بین رائی الحکیمین افلاطون وارسطو، انہ اشارة الی ان للموجودات صوراً فی علم اللّٰہ تعالیٰ باقیة لا تتبدل ولا تتغیر،

وفی کتاب اثولوجیا للمعلم الاول تصریحات واضحة بان الاشیاء الکونیة لہا صور عقلیة فی عالم العقل وانہا اتم واکمل فی عالم الحس خصوصًا فی المعلم الثانی

---

* بیاض فی الاصل

والعاشر منه، ومن اراد ذالک فعلیه بهما۔

وقد صرح الشیخ فی مواضع من التعلیقات ان فی البسیط عنه فیه شیٔ واحد۔

وقال افضل الدین محمد بن الحسن بن الحسین القاشانی بعد کلام طویل فی الفصل الرابع من الفتح الثالث من مدارج الکمال فیعلم اخواننا ان قربهم من الله بحسب عرفانهم له وبصرهم الیه احاطة علمه ولظره لعلمهم ونظرهم حتی یصیر هو سمعهم الذی به یسمعون وبصرهم الذی به یبصرون وانا الذی به یحیون، ومن بلغ هذا المبلغ فحینئذ یبطل جزئیته وشخصیته واد راکه وعرفانه الجزئی بل یعرف الکل بالکل والذات بالذات والجوهر بالجوهر وذلک الفوز العظیم والفضل الجسیم۔

والجند الثالث منهم المتاخرون واکثرهم خلطوا بین مشربی الصوفیة المحققین والحکماء المتألهین وسموا حکمتهم بالحکمة الرواقیة وهم المصرحون بهذا المسئلة تصریحًا بلیغًا ومع تصریحهم مقلدون للارسطاطالیس، فیما نقلنا عنه۔

منهم السید الباقر الحسینی وتصانیفه مملوة منها لاحاجة بنا الی نقلنا، اللهم الابطریق الانموذج، قال فی الافق المبین فی رد ان الواجب فرد من افراد الوجود الانتزاعی وکیف یتصور ان یکون ذات الذوات واصل الحقائق وینبوع الانیات امرا اعتباریا انتهی۔ وقال ایضًا فیه وکل ماله من الکمال فمن حیثیة جاعله ومن وجود علته بل انما هو ظل کمال الجاعل۔ انتهی۔ وقال ایضًا فیه وحقیقة کل شیٔ خصوصیة تقرره ووجوده الذی ثبت له والممکن بالذات لا تقرر ولا وجود له بنفسه والقیوم الواجب بالذات بل هو الحق المحض وکل شیٔ غیره بانه باطل فی حده انما یطرءُ علی ذاته بحسب نسبة ذاته الی الحق المحض والیه حقیقته من[1]...... الاستناد هی کل الحقیقة المحضة المطلقة فهذه من خواص طبایع وجوب

---

[1] یہ بیاض فی الاصل۔ ولم تحصل معنی العبارۃ فلینظر فی الافق المبین ۱۲ واللہ اعلم سواتی

التقرر والوجود بالذات واستعقد القول فيها انما الحين طبيعي فى الشطر العلوى فترقب ههنا، فان عالم المكتوب ان فدان انه واحان جسه و الى مرحسه الى المترقبين انتهى.[۲]

ومنهم شمس الدين الحفرى قد بين هذه المسئلة فى رسالة اثبات الواجب احسن بيان وبسطها اتم بسط، قال فى موضع منها فى جواب سوال قلنا يكفى فى اثبات تلك المساواة مامر سابقا من الاشارة من ان منشأ انتزاع الوجود الانتزاعى الاثباتى لايتحقق فى الممكنات الصرفة بل منشأ انتزاع الوجود انما هو الوجود الحقيقى الذى هو موجود باعتبار ذاته فانتزاع مفهوم الوجود الاثباتى فى جميع الشيون والهويات انما هو من الوجود الحقيقى الذى هو ظاهر فى تلك الشيون التى هى مظاهر مجموع الموجودات من حيث المجموع مشخص واحد هو انسان كبير، وله ظاهر وهو عالم المحسوسات والملك والشهادة، وله باطن هو عالم البرزخ، ولهذا الباطن باطن هو عالم النفوس المجردة، ولهذا الباطن باطن هو عالم العقول ولهذا الباطن باطن وهو الوجود الحقيقى القائم بذاته المظهر للمعدومات الى آخر ما قال، وقال فى موضع آخر منها فيما يتخلص من ذالك ان المعلول عند المحققين يكون حيثية اعتبارية لعلته التامة فيكون الاتحاد عندهم عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقى ذا ظاهر فالحق هو الوجود الحقيقى والخلق هو ظاهرة والظاهر والباطن لا تغاير بينهما بالذات فى الاعيان، بل انما يكون التغاير بينهما بالاعتبار والتعلق،

واخبر التنزيل عن هذا القول تعالىٰ "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" فان فى هذه الاية الكريمة اشارة الى جميع مراتب علم علم الله تعالىٰ. لاسيما مرتبة الاولى الاجمالية والخامسة التفصيلية على اتم البيان واوضح البرهان، فالاتحاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقى ذا حيثيات انتزاعية وحجب، وان شئت قلت عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقى متعينا بالتعينات الممكنة الاعتبارية وان شئت قلت هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقى بالممكنات

---

[۲] كذا فى الاصل ولم افز بافق المبين. ولم احصل معنى العبارت فلينظر الى الافق المبين "والله اعلم شراتى (۱) دلى ره واستعصد؟

وان شئت قلت هو عبارۃ عن صیرورۃ الوجود الحقیقی ذا حیثیۃ انتزاع الماہیات الممکنۃ، فان ہذہ العبارات وامثالہا معناہا واحد۔ انتہی۔

ومنہم الصدر الشیرازی وتصانیفہ مشحونۃ بہذہ المسئلۃ تصریحًا وتلویحًا، بل ہی لاتہا، وعزتہا، ومثالہا ظہرت محاسن تحقیقاتہ الجدیدۃ، وحسناتہا، وقد نقلنا من کلامہ فی الاوراق الماضیۃ ما فیہ کفایۃ،

وقال فی اوائل الاسفار، ومما یجب ان تعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتکثرۃ ومواضعہا فی مراتب البحث والتعلیم علی تعددہا وتکثرہا۔ لانہا فی ما نحن بصددہ من ذی قبل ان شاء اللہ تعالیٰ من اثبات وحدۃ الوجود والموجود ذاتًا حقیقۃ کما ہو مذہب الاولیاء العرفاء من عظماء اہل الکشف والیقین، وسنقیم البرہان القطعی علی ان الوجودات وان تکثرت وتمایزت الا انہا من مراتب تعینات الحق الاول وظہورات نورہ، وشیونات ذاتہ لا انہا امور مستقلۃ وذوات منفصلۃ، ولیکن عندک حکایۃ ہذا المطلب الی ان یرد علیک برہانہ وانتظرہ مفتشًا انتہی۔

ومنہم الحکیم الانطاکی المصری، صرح فی اوائل النزہۃ بان الواجب ہو الوجود المطلق، وان الکل شیونہ واعتباراتہ، واما الحکماء الاشراقیون فلم یشتہر منہم الا مذہب واحد، وذالک لان علوم الاولین منہم اندرست ولم یوجد من الاواخر من یحیی رسومہم ویدوّن علومہم، الا الشیخ السہروردیؒ صاحب حکمۃ الاشراق،

والمتاخرون من المشائیۃ الذین سلف ذکرہم استرقوا منہ شیئًا کثیرًا فبیان ہذا المطلب من طریقتہ انہ یعتقد انحصار الموجودات فی نور وظلمۃ وتقسیم کلا منہما الی ما بنفسہ والی ما بغیرہ، ویعتقد ان الظلمۃ بغیرہ ہی المقولات ویسمیہا الہیئات الظلمانیۃ وان الظلمۃ القائمۃ بنفسہا وہو الجوہر الغاسق یعنی بذالک الجسم، وان الجسم حقیقۃ واحدۃ فی الاعیان، وتعددہا وتکثرہا انما ہو

بحسب الهیئات وهو باعتبار اصلہ یسمی صورۃ جرمیۃ وباعتبار قبولہ الہیئات المختلفۃ والنور العارض یسمی الہیولیٰ، والی ہذا المذہب اشار الشیخ بقولہ وکذا من قال بان العالم متعین فی الہیولیٰ الخ ویعتقد ان النور العارض ہو الحال فی الاجرام تفیدہ انوار مجردۃ قائمۃ بنفسہا۔ ہی النفوس ویثبت لکل نوع مدبرًا یسمیہ رب ذالک النوع، ویعتقد ان قیام النفوس بالعقل وقیومۃ العقل لہا کقیومۃ النور للابصار، وقیام العقل بالحق تعالیٰ من غیر انفصال بینہما، وان الحق الاول ہو نور الانوار، ولہ النفوذ والسریان فی کل شیٔ بلطفہ وان لکل شیٔ نفسًا، فقد ثبت بصریح کلامہ الذات والعقل والنفس والہیولیٰ، وشواہد ذالک مذکورۃ فی المقالۃ الثانیۃ من حکمۃ الاشراق وغیرہا من کتبہ۔

ہذا ما یتسر لنا من بیان ایماء ہذہ المذاہب الاربعۃ اجمالًا الی حقیقۃ التوحید الوجودی، واما تنقیحہا واستیفاءہا، والکشف عن کنہہا علی وجہ یستقیم علی الصراط المستقیم من غیر عوج ولا امت حسب ما یسر اللہ لنا سبحانہ بفضلہ وکمال کرمہ فہو یقتضی کلامًا مسرودًا بالقصد والاہتمام دون التضمن والتطفل، ووراء ہذہ المذاہب الاربعۃ لم یوجد مذہب بدون تنقیح۔ الا للہنود، فان لہم فی کتبہم مذاہب مذیۃ[1]، واصولًا ناصلۃ وفروعًا مفرعۃ غیر مخفیۃ علی العارف بہا، وہم علی طوائف کثیرۃ فی مسالکہا، ومن ثقاتہم طائفۃ یسمون الجوگیۃ والمتاخرون والمتقدمون من علمائہم اتفقوا علی عظم محلہم فیہم وقلدوہم فی اکثر امورہم۔ وہم باجمعہم قائلون بالتوحید الوجودی علی صریح ما اشتہر من الصوفیۃ من اضمحلال الکل فی ذات واحدۃ وسریانہا فی کل شیٔ وتمثیلہا بکل صورۃ، واما المراتب والتنزلات فعسی ان یتفطن الزکی المتتبع بکلامہم۔ ولما طال علینا نقلہ وتفصیلہ طویناہ علی غرۃ۔

مسلک آخر فی تطبیق المذاہب علی ہذہ المسئلۃ

---

(۱) ولعل الصحیح مدونۃ او ممہدۃ۔

اعلم ان طبیعة الوجود باعتبار وحدة حقیقتہا الی الوجود المشترک بین الھویة التی ھی الخالق وبین الھویات التی ھی المخلوقات اما ان یعرف بکونہا فوق الذات الالٰھیة وعین الذات الالٰھیة، واما توھم ان الوجود غیر الواجب ومع ذالک فھو فی مرتبة الواجب، فلا یکون فوقًا و لا عینًا ولا تحتًا فھو مشترک محض فی وجوب الوجود اعاذنا اللہ منہ، والمراد بالوجود ھھنا ما مفادہ کون الشیئ ذا ھویة فی الاعیان، ولیس احد من الناس من ینکر وجود ھذا الامر المشترک سواء نازع فی تسمیتہ وجودا ولم ینازع، وکذا الحال فی اشتراکہ

قال بہمنیار فی التحصیل، وبالجملة فالوجود حقیقتہ ان یکون فی الاعیان، وکیف لا یکون فی الاعیان ما ھذا حقیقتہ

وقال الشیخ فی التعلیقات، اذا سئل ھل الوجود موجود، فالجواب انہ موجود بمعنی ان الوجود حقیقتہ لا انہ موجود فان الوجود ھو الموجودیة۔

وقال شیخ الاشراق فی التلویحات، ان النفس وما فوقھا من المفارقات انیات محضة ووجودات صرفة،

وقال الصدر فی الاسفار، والعجب ان من قال بعدم اشتراکہ فقد قال باشتراکہ من حیث لا یشعر بہ لان الوجود فی کل شیئ لو کان بخلافہ وجود الاخر لم یکن ھھنا شیئ واحد یحکم علیہ بانہ غیر مشترکة فیہ بل ھھنا مفھومات لا نہایة لھا ولابد من اعتبار کل واحد منہا یعرف انہ ھل ھو مشترک فیہ ام لا، فلما لم یحتج الی ذالک علم منہ ان الوجود مشترک، فالاحتمال الاول مذھب الفرق الثلاثة من اہل العقل الا الحکماء اشراقیھم ومشائیھم یعتقدون بہ عین الواجب فی الحقیقة والخارج معًا، والمتکلمون فی الخارج فقط دون الحقیقة، وفرقوا بینہ وبین الممکن بان ھذہ الحقیقة من الاعراض اللازمة فی الواجب، ومن الاعراض المفارقة فی الممکن مع کونہ عرضًا عامًا بالنسبة الی کلیھما۔ وھذا الذی ذکرناہ لاثبات الفرق بین المذھبین لا لبیان الخلاف بینہما، لان ذالک فی التحقیق منطابق غیر

غیر مخالف والاحتمال الثانی هو المفهوم من کلام طائفۃ من متاخری الوجودیۃ، وانما وقعوا فیہ بسبب اختفاء النسبۃ التی بین الذات والوجود المنبسط عن بصائرهم، فانها کما سبق لدقتها وغموضها لا تکاد تبدو الا لمعن حدید البصر، وشیوع المسامحۃ فی کلام قدمائهم وقلۃ اهتمامهم بالتزام القیود الجامعۃ المانعۃ فی رموزهم واشاراتهم والاحتمال الثالث هو المحقق من مذهب الشیخین الاکبر والمجدد اما الطائفۃ الاولی فهو عندهم جزئی متعین الا انہ امام الجزئیات احاطۃ، عند الطائفۃ الثانیۃ بالنظر الی ذاتہ متعین بنفسہ وبالنظر الی شیونہ ومظاهرہ، لیس بکلی ولا جزئی وان اشتبہ علیک الفرق بین المذهبین، فتامل فی قولنا حقیقۃ الواجب تعین حقیقۃ التعین واجب ووجود خاص، فهذا مذهب الحکماء القائلین بعینیۃ التعین والوجود وقولنا الواجب نفس الوجود والتعین، فهذا مذهب الصوفیۃ وبالجملۃ فالمفهوم من ظاهر کلام الحکماء، وانہ فرد من افراد الوجود، والظاهر من کلام الصوفیۃ انہ طبیعۃ الوجود، فاحفظ فی هذا المقام فانہ مزال الاقدام، وقد وضعوا لبیان هذا الفرق مثالاً یذکرون فیہ مراتب المضئ فی الاضاءۃ وهو مثال مشهور ولا باس بہ وهذہ الاقوال باجمعها یقتضی التوحید الوجودی،

واما المذهب المتوسط فاقتضاءہ اظهر من ان یبین واعرف من ان یعین،

واما المذهب الثالث، فتوصیف الواجب علیہ بالوجود یکون علی احد وجوہ۔

الاول ان یکون الوجود مع شدۃ تقررہ وتحققہ فی مرتبۃ بالنسبۃ الی الواجب کالزوجیۃ بالنسبۃ الی الاثنین دون الاربعۃ وما بعدها، ولا ینبغی ان یستبعد هذا، فانہ لا غبر وان یکون شئ مع تقررہ فی مرتبۃ اعتباریاً بالنسبۃ الی مرتبۃ سابقۃ علیہ الیس ان للاعداد بالنسبۃ الی معروضاتها وجوداً انتزاعیاً اعتباریاً، ثم لها بعینها بالنسبۃ الی عوارضها واحکامها ونسبها وجودا اقوی الوجودات کما یکون للذات بالنسبۃ الی اعتباراتها فالواجب حینئذٍ موجود بنفسہ لا بالوجود ثم اذا قیس الی الوجود بان ان لہ شاناً مندرجاً فی الواجب هو قیومہ ولہ اختصاص

ناعتی بالواجب باعتبار اتحادہ بذالک الشان وکذالک حال الوجیۃ بالنسبۃ الی الاثنین

والثانی ان یکون للواجب تعالیٰ تجلی فی حضرۃ حقیقۃ الوجود یتصف بہ ھذا التجلی فی الحقیقۃ ینسب الی الواجب باعتبار ھذا التجلی احکام صادقۃ کما ینسب الیہ احکام الجسمیۃ باعتبار تجلیہ فی الاجسام۔

والثالث ان یکون الوجود مرتبۃ من مراتب تنزلات الذات باعتبار الخصوصیۃ التفرریۃ یسمی وجودا کما یسمی باعتبار الخصوصیۃ الانکشافیۃ علماً مثلاً ویکون نسبۃ الذات الیہ علی نحو نسبۃ الوجود الی الاشیاء فکما ان فی الاشیاء الموجودۃ کلھا اشارۃ الی ذات مبھمۃ مسقطھا الوجود کذالک فی الوجود اشارۃ الی ذات مبھمۃ مسقطھا الذات ولا یلزم منہ الابھام بالنظر الی خصوصیۃ ھذہ المرتبۃ اذ ھی نفس التذوت والاستقلال فان کان لہ ابھام فھو بالنظر الی مظاھرہ ومرائیہ دون نفسہ ثم ان ھذا الذات انما ھو ذات من حیث مرتبۃ[عہ]...... واستقلالہ وقیامہ بنفسہ وھذا الاستقلال غیر الاستقلال الذی فی الوجود اذ الاستقلال الذی فی الوجود معناہ کونہ حقیقۃ تامۃ لا یحتاج فی رفع شوب العدم عنھا الی غیرھا ومعنی استقلال الذات ھو عدم احتیاجھا فی رفع البطلان المحض الی ذات فاستقلال الذات باعتبار کونہ منتھی الحقائق کاستقلال الکلمۃ الساریۃ فی الاقسام الثلثۃ التی بعضھا غیر مستقلۃ وھو الحرف وعلی ھذا یکون نسبۃ الوجود الی الذات کنسبۃ لوازم الماھیۃ الی ملزوماتھا وھھنا وجوہ اخر ترکناھا مخافۃ للتطویل ورومًا للایجاز ثم ھذہ الوجوہ الثلثۃ التی ذکرناھا متقاربۃ متلازمۃ کما لا یخفی وبالجملۃ فبیان التوحید علی ھذا المذھب اذا لوحظ الذات لحاظ مطلق الشیٔ ظاھر فان سریانہ اتم من سریان الوجود واما اذا لوحظ لحاظ الشیٔ المطلق علی سلف شرحہ من کلام سیدی شرف الدینؒ فی بیان التعبیر الرابع۔

واما المذھب الاول فالتوحید علی التعبیر الثالث المذکور سابقًا الماخوذ من کلام

عہ کان فی الاصل حدوثہ۔ وصححہ المصحح مدونہ۔ ولا یظھر لہ معنی واللہ اعلم ۱۲ سواتی

الفصوص صادق علیہ ایضًا لا یستطاع تکذیبہ ونقول ایضًا من المسلمات الذائعۃ والمشہورات الشائعۃ ان الشئ ما لم یجب ای لم یتاکد وجودہ بحیث یرتفع جمیع انحاء العدم عنہ لم یوجد، والوجود الغیر الواجبی علی ہذا لیس لہ فی نفسہ تاکد لا قدیمًا لاستلزامہ تعدد القدماء بالذات وہو محال بالاتفاق، ولا حدیثًا لاستلزامہ الانقلاب من الامکان الی الوجوب، فاذن تاکدہ انما ہو بالنظر الی الواجب فوجودہ بالنظر الیہ واذا لم یکن وجود الشئ غیرہ فی الاعیان لم یکن تاکدہ السابق علیہ ایضًا غیرًا فی الاعیان، فلم یکن علتہ(۱) تاکدہ منفصلًا عنہ غیرًا لہ واقل الاقل فی ذالک تعبیر الشمس والضوء وہو کاف عند التحقیق اذ الصوفیۃ ایضًا یمنعون تمئیز الخلق فی الخارج عن الحقائق کما نقلنا عن کلام القونویؒ والشیخ الاکبرؒ ومن اجل ذالک اجمعوا علی انحصار الفاعلیۃ الحقیقیۃ فی الواجب تعالٰی، وان جوزوہا علی سبیل الاستعقاب والاعداد فی الاشیاء الاخر ایضًا، کما ہو المنقول عن جمہور الحکماء واہل السنۃ والجماعۃ من المتکلمین،

مسلک آخر الطف واسہل ولجمیع المذاہب اشمل، اتفق الکل علی ان للواجب تعالٰی فعلًا عامًا فی سائر الممکنات، ہو الایجاد الذی مطاوعہ الوجود، وعلی ان لہذا الفعل اثرًا عینًا سواء کان نفس الماہیۃ بحیث یصح منہا انتزاع الوجود او الوجود بحیث یصح انتزاع الماہیۃ عنہ، علی القول بالجعل البسیط، او مفاد الہیئۃ الترکیبیۃ علی القول بالجعل المؤلف، وعلی ان ہذا الاثر لیس من قبیل ما لیس لعلتہ المفیدۃ متصفۃ بہ کالتسخین بالنسبۃ الی الحرکۃ بل من قبیل افادۃ ما ہو من صفات العلۃ کالتسخین من النار وقد مر نقلہ من کلام الشیخ الرئیس، ان التعلیم والتعلم واحد فہناک امر واحد ینسب الی المتاثر بالانفعال والی المؤثر بالفعل کما قال الشیخ الرئیس ان التعلیم والتعلم واحد، فہناک امر واحد ینسب الی المتاثر بالانفعال والی المؤثر بالفعل، وقول من قال التکوین غیر المکون لا یزاحمہ اذ علی الجعل المؤلف ہذا الاثر

---

(۱) وفی ن فلم یکن بانہ تاکدہ منفصلا عنہ غیرا لہ م

مفاد الهیئۃ الترکیبیۃ لا علی انہ عین الماہیۃ بل غیرہا، وعلی ان لہذا لتاثیر ایجاد بالواجب تعالیٰ، ای الامر الذی ہو منشأ انتزاع الایجاد سواء سمی قدرۃ او تکوینا عین ذاتہ فثبت جہۃ جامعۃ بین الواجب والممکن واتحادہما ممنوع من الاتحاد علی رائی الجمیع والحمد للہ،

وبالجملۃ فللتنبیہ علی ہذا المطلب وجوہ ومسالک کثیرۃ جدًا ترکناہا مخافۃ التطویل؛ والحق ان بعد فہم الطرفین والنسبۃ بینہما کما ینبغی وتصور معنی الاتحاد علی ما ہو مراد الصوفیۃ یصیر ہذا المطلب من قبیل قضایا قیاساتہا معہا۔

(الرد علی صاحب الرسالۃ بطریق الجدل) واذ قد اکملنا بعون اللہ تعالیٰ وحسن توفیقہ طریقی الحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ اردنا ان نسوق الکلام علی طریق الجدل بالمقدمات التی ہی احسن من مقدمات الخصم،

فنقول قولہ ومن ہہنا ظہر اما ان یکون اشارۃ الی ما ادعا سابقًا من مخالفۃ الشیخ المجددؒ فی ہذہ المسئلۃ اوالی طلب الدلیل العقلی علی التوحید الوجودی او الی طلبہ الدلیل النقلی علیہ وعلی کل تقدیر فبناء قولہ ادعاء محض علی ذالک فاسد اما علی الاول فلما بینا ان الشیخ المجددؒ قائل بالتوحید الوجودی ناصٌّ علیہ انما الاختلاف فی العبارۃ واما علی الثانی والثالث فلان ہذہ الدعوی انما یکون ادعاءً محض اذا لم نثبتہا بالدلیل العقلی والنقلی وقد اثبتناہا بہما۔ فلو اغمض سفیہ عینہ او سدّ بالقطن اذنہ، وجعل یطلب الدلیل العقلی والنقلی ولو ہرضنا علیہ لم یکن علینا تبعتہ

علی نحت المعانی من مواضعہا وما علی اذا لم یفہم البقر

وکذا قولہ ادعاء محض؛ اما ان یتعلق بقولہ ان ہذا القدر من وحدۃ الوجود ثابت عقلًا۔ اولقولہ ثابت کشفًا او بقولہ وقد حام حولہ جمیع الطوائف اہل العقل والکل فاسد؛ اما الاول فلان الشیخؒ اشار بہذا القدر الی ما ذکرہ من التوحید الوجودی وہو اضمحلال الحقائق فی ذات واحدۃ وکون العالم اعراضًا مجتمعۃ فی عین واحدۃ دون العینیۃ المحضۃ والاتحاد البحت۔ وای دلیل عقلی یدل علی فساد ماذکرہ وینتج الغیریۃ بل لنا

دلائل عقلیۃ قطعیۃ تثبت نوعًا من العینیۃ والاتحاد ـــ

اولئك اقوال فجئنی بمثلها　　اذا جمعتنا یا سفیہ المجامع۔

واما الثانی فلان التوحید الوجودی ثابت بکشف جماہیر الصوفیہ، ولئن فرضنا عدم موافقۃ الشیخ المجددؒ لکشوفہم لم یضرنا قطعًا فی دعوانا، وہو ثبوتہا کشفًا مع ان المثبت مقدم علی النافی واتباع السواد الاعظم ختم علی المسلمین، وان کشف الجمہور موید بالعقل والنقل، واما الثالث فلان قول الشیخ وقد حام حولہ یدل دلالۃ ظاہرۃ علی جمیع الفرق لیسوا مصرحین بہ بل یلزم علیہم ثبوتہ من قواعدہم ومذاہبہم کما قال فیما بعد من حیث یدرون اولا یدرون، فدعوی الادعاء المحض انما یصح اذا بین عدم استلزام الشیخ المجددؒ لہ واما بیان انہ یدعی الخلاف فی ذالک فغیر مفید، لان اللزوم غیر الالتزام،

وایضًا قولہ من اہل العقل یشعر بان المراد بہم المتکلمون والحکماء اذ ہم المسمون باہل العقل، لا الصوفیۃ المسمون باہل الکشف، فالایراد بمخالفۃ الشیخ المجددؒ الذی ہو من اہل الکشف غیر وارد،

وایضا المراد بجمیع الطوائف لیس کل فرد فرد منہم بل جماعۃ من کل طائفۃ کلیۃ کاساطین الحکماء وشیوخ المتکلمین وائمۃ الصوفیۃ، فمخالفۃ الشیخ المجددؒ وان کان امامًا من ائمتہم غیر مضرۃ، لان الائمۃ الکثیرۃ قد صرحوا بہ،

وبعد ہذا کلہ فنقول المخاطب بہذا الکلام من یدعی خلاف التوحید الوجودی صریحًا من ہولاء الفرق، فمن خلافہ مستثنی من ہذا الحکم استثناءً اعتباریًا فکان معنی کلامہ ایہا المنکر للتوحید الوجودی لا تنکرہ، فانہ موید بالکشف من اہل العیان والدلیل من اہل العیان، والدلیل من اہل البرہان، وہذا لا یقتضی دخول المخاطب فی ہذا الحکم، فقد ظہر مما ذکرنا ان قولہ ادعاء محض ہو الادعاء المحض الذی نشأ من قصور الفہم، وقلۃ الاطلاع علی تفصیلات المذاہب، ولنعم ما قیل ـــ

یقولون ہذا عند غیر جائز　　فمن انتم حتی یکون لکم عند۔

وانما اقتصرنا فی ھذا المقام علی ھذا القدر لان لکل کلام مقاماً ولیس مقامنا ھذا موضوعاً لتحقیق مذاھب الناس ولا لکشف کنہ التوحید الوجودی الذی بیان المراتب والتنزلات تفصیلا وتطبیق المذاھب علیھا وتحقیقھا بالنسبۃ الی اھلھا، ثم بلسان التحقیق وان کان اللہ تعالیٰ قد منحنا فی ذالک بحمدہ ما لا یعلمہ الا ھو،

والملخص فی ھذا المقام یشیر الیہ فی کلمۃ واحدۃٍ، ھی ان مسقط اشارۃ الحکماء والمتکلمین فی مباحث الذات والصفات مرتبۃ التجلی الاعظم، ومقصود الصوفیۃ بیان الوجود المنبسط واحکامہ المخصوصۃ ومایلحق الذات باعتبار ھذا الشان ومنتھی انکار الشیخ المجددؒ مرتبۃ غیب الھویۃ فحسب، وھو غیر ملتفتٍ الی المرتبتین المذکورتین سابقًا ولایبالی باحکامھما، ومن اجل ھذا نشأ الاختلاف التعبیری، ونحن قد القینا الیک فی وجوہ الاتحاد وتعبیرات العینیۃ ما ان اخذت الفطانۃ بیدک سھل علیک وضع کل تعبیرٍ فی مرتبتہٖ، واللہ الھادی الی سبیل الرشاد والملھم لطریق السداد ۔

دادیم ترا از گنج مقصود نشان گر عقل شود یار تو شاید برسی۔

قولہ پس از بودن توحید حالی امرے خلاف واقع قباحتے نیست،

اقول از بودن توحید حالی امرے خلاف واقع قباحتے بسیار ناشی میشود کہ بعض آنہا را شناختی وبعض آنہارا خواہی شناخت

قولہ مگر آنکہ جماعتے از اولیاء اللہ،

اقول این استثنا چہ شبیہ است باستثنائے کہ در کلام بعض مغفلین واقع شدہ ماجلہ فی القود الاجمیعھم، وایضاً از بودن توحید شہودی نیز امرے خلاف واقع لازم نمی آید مگر آنکہ آنچہ صاحب رسالہ مذکور کردہ است، وعجب آنست کہ این قسم قباحت را صاحب رسالہ سہل می انگارد، حالانکہ تخطیہ این قسم جماعۃ عظیمۃ طبقۃ بعد طبقۃ، ودورۃ بعد دورۃ، در حیوٰۃ وبعد ممات، از قبیل تخطیہ اہل تواتر در امر مشہور محسوس است، کہ از ہیچ عاقلے نمی آید، وبعد ازان نظر باید کرد، در احوال آن جماعۃ کہ چہ قدر آراء صائبہ در اعتقادیات دین نصیب ایشان بود، ودر وراثت نبوت چہ قدم راسخ داشتند، وعلوم ایشان چہ قدر وسعت داشت، ونزول عنایات الٰہی دربارہ ایشان جوق جوق، ووضع قبول در حق ایشان ووفور واقعات

دالہ بر صدق ایشان از اول دلائل ہست بر آنکہ کذب این چنین جماعہ درین مسئلہ از محالات عادیہ ہست داگر انصاف پرسی جمہور راہل اللہ بحیزے چند نفس معدود بتصدیق این حال وحقیقت این مسئلہ گواہی دادہ اند وظواہر نصوص از آیات واحادیث بآن مشعراست کماسبق نقل منہا ومع ذالک ماماموریم باتباع سواد اعظم ومرافقت جماعت پس کسے کہ بمجرد استبعاد وہمی خود ترک اتباع سواد اعظم نماید ونصوص را از ظاہر خود مصروف سازد البتہ از اہل سنت وجماعت نخواہد بود۔ اللھم احینا علی السنۃ والجماعۃ وامتنا علی السنۃ والجماعۃ۔ اخرج مسلم عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ انہ قال جاء ناس من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسالوہ انا نجد فی انفسنا مایتعاظم احدنا ان یتکلم بہ، قال او قد وجدتموہ، قالوا نعم، قال ذاک الصریح الایمان، اکثر علماء این امر متعاظم را بر توحید حالی حمل نمودہ اند وطائفہ بر خاطر قبیح وعلم بمذمومیۃ آن وسیاق وسباق حدیث واظہار حسن[1] وجدان ولفظ مایتعاظم احدنا دون مایستقبح احدہ وحکم بر نفس وجدان بآنکہ صریح ایمان است از توجیہ آخیر را ابا می کند فافہم۔

قولہ در بعضے مکشوفات خود

اقول تامل باید کرد کہ این مکشوف خاص از کدام قسم است از اقسام مسائل دینیہ وجہل وخطا در احوال کدام ذات است، سلمنا کہ جہل باین مسئلہ علی التفصیل نقصانے در ایمان واسلام ضروری لازم نمی کند، لیکن اصرار بر دعاوی کاذبہ واحکام باطلہ در مباحث ذات وصفات کہ موقوف علیہ جمیع اصول وفروع اند آن راکہ عرفان ذات درین نشاۃ ممکن نیست الا بوجود وحدۃ وخلق ودیگر صفات وقرب ومعیت وتنزیہ وتشبیہ وعرفان ذات اصل جمیع معارف است چگونہ بنیان اسلام را مثلم نسازد ولا اقل حال این جماعہ مثل حال جبریہ وقدریہ باشد نعوذ باللہ من جمیع ما کرہ اللہ

چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد ـــ میلش اندر طعنۂ پاکان نہد

قولہ تا آخر عمر بر خطا باشد،

اقول بلکہ در قرب تر نیز کہ از جماعۃ کثیرۃ از اولیاء اللہ در واقعات ومنامات این علم مستفاد شدہ اند ونیز کسانیکہ عمر خود را در پرورش عقیدہ صرف کردہ باشند، تا آنکہ این عقیدہ در صلب نفس ایشان متمکن گشتہ باشد بحکم "کما تعیشون وکما تموتون تبعثون" در ہیچ حال

این عقیدہ صورت زوال نپذیرد ؎
ہر چہ در دنیا خیالت آن بود تا ابد راہ وصالت آن بود،

و بر ظاہر است کہ اصرار اہل نجات بلکہ اہل درجات در حیوۃ و بعد از ممات ہرگز کسے جائز نمی دارد قال اللہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ" و قال اللہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوْا لِذُنُوْبِهِمْ وَمَنْ يَّغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اللّٰهُ وَلَمْ يُصِرُّوْا عَلٰى مَا فَعَلُوْا وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ" اینجا انصاف باید کرد کہ چون حال اعمال این باشد حال عقائد چہ خواہد بود،

قولہ لیکن معذور بودند،

اقول از مقررات علماء اصول است کہ "الاختلاف فی الفروع رحمۃ و فی الاصول ضلالۃ" پس معذور بودن در فروع است نہ در اصول، قال حجۃ الاسلام "المنظریات ینقسم الی قطعیۃ وظنیۃ والقطعیۃ اقسام کلامیۃ واصولیۃ وفقہیۃ، اما الکلامیۃ فنعنی بہا مایدرک بالعقل من غیر ورود الشرع کحدوث العالم، واثبات المحدث وصفاتہ وبعثۃ الرسول ونحو ذالک والحق فیہا واحد، والمخطی آثم،

فان اخطأ فیما یرجع الی الایمان باللہ ورسولہ فکافر، والا فاثم مخطی مبتدع کما فی مسئلۃ الرؤیۃ وخلق القرآن وارادۃ الکائنات وامثالہا، ولایلزم الکفر،

واما الاصولیۃ فمثل حجیۃ الاجماع والقیاس وخبر الواحد، ونحو ذالک مما ادلتہا قطعیۃ فالمخالف فیہا آثم مخطئ،

واما الفقہیۃ فالقطعیات منہا مثل وجوب الصلوۃ الخمسۃ والزکوٰۃ والحج والصوم وتحریم الزنا والقتل والسرقۃ والشرب والجہل ماعلم قطعًا من دین اللہ، فالحق فیہ واحد، والمخالف آثم، فان انکر ماعلم ضرورۃ من مقصود الشارع کتحریم الخمر والسرقۃ، ووجوب الصلوۃ والصوم، فکافر، وان علم بطریق النظر کحجیۃ الاجماع والقیاس وخبر الواحد والفقہیات المعلومۃ بالاجماع فاثم مخطی لا کافر،

و نیز در مباحث ذات وصفات وجمیع عقائد این تقلید وظن وشک ووہم را اعتبارے نیست،

قال اللہ تعالیٰ "اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا" در اینجا مفید نسبت مگر یقین، و الیقین هو الاعتقاد الجازم الثابت للواقع، پس با وجود جهل مرکب درین قسم مباحث معذور بودن راچه مجال، قال اللہ تعالیٰ "وَذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِیْ ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ اَرْدٰىكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ مِّنَ الْخٰسِرِیْنَ فَاِنْ یَّصْبِرُوْا فَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ وَاِنْ یَّسْتَعْتِبُوْا فَمَا هُمْ مِّنَ الْمُعْتَبِیْنَ"

قوله چرا که این بزرگان را در آن مشهد آنچه نمودند بآن متکلم شده اند۔

اقول صدق المثل السائر ؎ چون خدا خواهد که پرده کس درد میلش اندر طعنۂ پاکان نهد۔

همین است ثمرہ بدطعن در بزرگان دین، و کبرائے اہل یقین که آدمی افتد بشامت این عمل از حد ایمان بیرون می آید[1] و فی حال صاحب الرسالہ عبرۃ لاولی الالباب؛ او تخطیۂ بزرگان و طعن در سرمایہ کمالات ایشان آغاز کرده تا آنکه غیرت الٰہی جوش زده و کلمه را بر زبان او راند که بسبب آن از دائرہ ایمان و اسلام بدر رفت و از طعن در اولیاء بطعن در رب ایشان انتقال کرد، نعوذ باللہ من غضب اللہ و غضب اولیائہ، درین کلام منصفان را تاملے ضرور است که چه قسم خبث نسبت بجناب حضرت رب الارباب تعالیٰ عما یقول الظالمون علوا کبیرا ازان می تراود، و این چه تدلیس عظیم است که در شان آنحضرت مقدس اثبات می نماید، چه پر ظاہر ست که چون از جانب مکاشفین کذبے و افترائے و وہمے و خیالے نباشد، و بہرچه ایشان را نمودند بآن متکلم باشند، و مع ذالک این مسئله مطابق واقع نباشد، این تجہیل و تضلیل کجا می کشد، و در کدام ساخت منزہ راہ می یابد، و لعبد از وچه قدر سعی در طلب حق این جهل مرکب را القا نموده باشد و در کدام مسئلہ از مباحث ذات و صفات و جمہور اہل عبادات و ریاضات را اضلال کرده باشد سبحانک ہذا بہتان عظیم، و چون این قسم اوہام باطله در جمہور اولیاء اللہ قائم شد، در شرذمہ قلیله که مسمیٰ بشہودیہ اند اقوی و ارحم خواہد بود، نعوذ باللہ من جمیع ما کرہ اللہ، اے کاش صاحب رسالہ اینجا عنان زبان میگرفت، و این تعلیل سراسر تضلیل را در خاطر نمی گذاشت، چه جائے آنکه بآن لب کشاید صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حیث قال ان العبد لیتکلم بکلمۃ من سخط اللہ لا یلقی لہا بالا یہوی بہا سبعین خریفا فی جہنم۔

---

[1] فی ن می افتد۔

قوله کذبے وافترائے یا وہمی وخیالے درمیان نیست۔

اقول شاید صاحب رسالہ اینجا بر مذہب نظام معتزلی رفتہ است، مگر نمیداند کہ کذب مخالفت واقع است خواہ موافق اعتقاد باشد خواہ نہ۔

قوله مثل موحدان قالی دور از حال۔

اقول کشف را باجتہاد نوعے از مشابہت متحقق است پس چنانچہ خطائے اجتہادی در فروع دین معفو است، خطائے کشفی نیز معفو است، وچنانچہ خطائے اجتہادی در اصول دین معفو نیست خطائے کشفی نیز معفو نباشد، چنانچہ تقلید اجتہاد بعد ظہور خطائے در آن جائز نیست تقلید کشف نیز بعد از ظہور خطاء در آن جائز نباشد، این ہمہ سخن تحقیق است، امابر مشرب صاحب رسالہ موحدان حالی بدتر از موحدان قالی اند، زیراکہ موحدان حالی ہم رتبہ ضلال داشتند، وہم مرتبہ اضلال، بخلاف موحدان قالی،

قوله ومخفی نیست کہ صحابہؓ وتابعینؒ واتباع ایشان رضوان اللہ علیہم اجمعین باوجود آنکہ در قرون مشہود لہا بالخیر بودند،

اقول مخفی نیست کہ اولیاء امت اگرچہ در مرتبہ صحابہؓ نیستند، اما در شان ایشان نیز آحادیث وآثار بسیار بشارت حقیہ طریق واستقامت بر شریعت میدہد، اخرج الترمذی والنسائی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل امتی مثل المطر لایدری اولہ خیر او آخرہ،

واخرج رزین عن جعفر الصادقؒ عن ابیہ عن جدہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابشروا وابشروا انما مثل امتی مثل الغیث لایدری آخرہ خیر ام اولہ او کحدیقۃ اطعم منہا فوج عاما لعل اخرہا فوجا ان یکون اعرضہا عرضا واعمقہا واحسنہا حسنا، واخرج الشیخانؒ عن معاویۃؓ قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایزال عن امتی امۃ قائمۃ بامر اللہ لایضرہم من خذلہم ولا من خالفہم حتی یاتی امر اللہ وہم علی ذالک، وحدیث اجر خمسین الی غیر ذالک من الاحادیث، وقال الشیخ المحدث عبد الحق الدہلویؒ فی شرح المشکوٰۃ فی ہذہ الاحادیث دلالۃ

علی ان یاتی من بعد الصحابۃ رض من یکون مساویا لھما او افضل، وقد ذھب الیہ عبد البر
متمسکا بھذہ الاحادیث انتھی۔

قولہ درمسائل کثیرہ دینیہ درمیانہ خود ہا خلافہا داشتند۔

اقول جمیع اختلافات صحابہ رض در فروع بودنہ دراصول، وہرکہ تتبع سیر ایشان نماید، معلوم کند کہ
ایشان بر مخالفت دراصول چہ قدر وعید وتشدید می نمودند، پس قیاس کردن این اختلاف
برآن اختلافہا، وخطأ درین مسئلہ برخطأ درآن مسائل قیاس مع الفارق است، اخرج مسلم
فی صحیحہ عن عبد اللہ بن عمرو قال ھجرت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما،
قال فسمع اصوات رجلین اختلفا فی ایۃ فخرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعرف
فی وجھہ الغضب، فقال انما ھلک من کان قبلکم باختلافھم فی الکتاب،

قولہ وبران خلاف تمام عمر بسر بردند،

اقول معلوم کردہ کہ برین قسم تمام عمر بسر بردن باکے ندارد زیراکہ در فروع ہست،

قولہ وبیقین معلوم است کہ درصورت خلاف بین الطرفین یکے برخطاست،

اقول این لازم نیست بلکہ گاہے فیما بین الطرفین نزاع لفظی می باشد، چنانچہ دراختلاف
انا مومن حقا، وانا مومن ان شاء اللہ، وگاہے باوجود نزاع حقیقی ہردو برصواب می باشند،
چنانچہ درکلمات اذان واقامت وحروف قرآن، وگاہے یکے برصواب ودیگرے برخطا چنانچہ
دراختلاف صحۃ رؤیۃ اخروی، وامتناع آن، وگاہے ہردو برخطا می باشند، وصواب قول
ثالث می باشد، خواہ بطریق جمع خواہ بطریق تفصیل چنانچہ اختلاف دراستقبال قبلہ لغائط وبول،
منعہ قوم مطلقا وجوزہ قوم مطلقا، والصواب التفصیل فی الصحراء والبنیان،

قولہ واین از قبیل خطاء اجتہادی است کہ یک خطیۃ اجر دارد وقابل طعن ومستلزم نقصان نہ
اقول بودن این از قبیل خطأ اجتہادی مسلم است امااین قدر باید فہمید کہ خطأ اجتہادی در
کجا معفو است ودرکجا نے۔

قولہ آرے قباحت آنوقت روئے می نمود کہ مرتبہ ولایت وقرب الٰہی منحصر درہمین توحید

---

(۱) وصحح المصحح حصہ

وجودی بودے وثمرہ ریاضات ومجاہدات درواقع غیر آن چیزے نشدے۔
اقول این کلام بغایت بے موقع است زیراکہ بر تقدیر انحصار قرب الٰہی در توحید وجودی انکشاف
این مسئلہ عین کمال شان است زیراکہ آنچہ مقصود بود حاصل شد، پس موجب قباحت چرا باشد،
ومع ذالک میگوئیم کہ قباحت درینصورت نیز رو ئے می نماید، زیراکہ ولایت وقرب الٰہی را
آثار ولوازم وخواص بسیار اند، وبعد مجاہدہ وسلوک بعض خواص ولوازم متحقق شدند، ونقائص
بعض دیگر نیز باآنہا مقترن گشتند، وظاہر است کہ چون فضائل یک باب بابعض رذائل این باب
مجتمع شوند البتہ از حصول کمال در آن باب دور خواہند انداخت لان المرکب من الفضیلۃ
والرذیلۃ رذیلۃ، سلمنا کہ مکشوف شدن مسئلہ توحید از لوازم کمال نیست، وہمچنین عدم انکشاف
آن نیز موجب نقصان نے، لیکن مکشوف شدن امور کاذبہ واصرار بر آراء فاسدہ در مباحث
ذات وصفات راچہ عذر خواہد بود، وآنرا از موجبات نقص وعدم حصول کمال چگونہ نخواہیم شمرد
بالجملہ از جہل بسیط تا جہل مرکب مسافت بسیار است، گو جہل بسیط بمسئلہ مستلزم نقصان نباشد،
جہل مرکب البتہ عین نقصان است فافہم۔ فانہ مع وضوحہ خفی علی صاحب الرسالۃ فتاہ فی بیداء الضلالۃ
قولہ وحال آنکہ چنین نیست۔
اقول ہذا لایسمن ولا یغنی من جوع، زیراکہ قرب الٰہی گو در انکشاف این مسئلہ منحصر نباشد اما بطریق
منع خلو انکشاف این مسئلہ یالازم مرتبہ قرب ولایت است یا انکار آن، واعتقاد خلاف آن
منافی کمال است، گو سکوت از ان مسئلہ وعدم انکشاف مضر نباشد، سلمنا کہ انکشاف این مسئلہ
نہ لازم قرب است واعتقاد خلاف آن نہ موجب نقص، لیکن مارا میرسد کہ بگوئیم کہ اگر این مسئلہ خلاف
واقع بود، اعتقاد بآن موجب خسارت وزیان کاری می شد زیراکہ غیر خدا را خدا پنداشتن، وا ورا
عبادت کردن اگر موجب خسارت نباشد پس کدام چیز موجب خسارت خواہد بود، معاذ اللہ کہ کسے
این قسم گمان باطل را در جناب اکابر راہ دہد، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾
قولہ درین معنی از احوال اہل قرون ثلاثہ ظاہر است کہ تکلم باین مسئلہ نمودہ اند، واز جمیع افراد
امت باتفاق اہل سنت کامل تر بودہ اند۔

اقول هذا ایضًا لَا یُسْمِنُ وَلَا یُغْنِیْ مِنْ جُوْعٍ، زیراکہ اگر مراد آنست کہ اہل قرون ثلٰثہ درین مسئلہ بتعیین اوضاع و اصطلاحات وتقریر مسائل و رفع شبہات وتفریع فروع بتقریر ہا وتحریر ہا تکلم ننمودہ اند، پس این مسلم است، لیکن سائر مسائل دینیہ راہمین حال است، مثل مسائل کلام وفقہ وسلوک وحدیث وتفسیر، و درینصورت لازم نمی آید کہ ایشان اصحاب توحید وجودی نباشند، چنانچہ لازم نمی آید کہ ایشان اصحاب حدیث وتفسیر وفقہ وکلام وسلوک نباشند، واگر مراد آنست کہ عینیت خالق را باہیچ یکے از مخلوقات فی الجملہ معتقد نبودند، پس این افترائے است صریح وبہتانے است بغایت قبیح، وقد سبق فی ہذہ الاوراق من الکتاب والسنۃ واٰثار السلف مافی بعضہ کفایۃ فکیف بکلہ، پس حق آنست کہ این مسئلہ بکنہہا نزدیک ایشان متحقق بود، این ہمہ بزرگان علمًا واعتقادًا وطائفہ از ایشان کشفًا وحالًا ازان بہرہ ور بودند، چنانچہ در حدیث مسلم بآن اشارتے رفت، واگر جاہلے اینجا بحث کند وبکلمات دالہ برعجز وقصور مخلوقات وتنزہ خالق کہ از ایشان منقول اند تشبث نماید گوئیم ہذا لایجدیک مقدار حبۃ خردل زیراکہ این ہمہ احکام برطور وجودیہ نیز در مرتبہ از مراتب ثابت اند، وہمین کلمات بعینہا از ایشان منقول، وحق آنست کہ مسقط اشارہ صحابہؓ بکلمہ یارب وامثالہا مرتبہ تجلی اعظم بود واحکام غیریت ہمہ راجع بوے است وتوحیدے کہ مناسبت باآن مرتبہ است بلاتکلف از مقالات صحابہؓ برمی آید، آرے بیان نسبت این مرتبہ باوجود منبسط، وتوحیدے کہ مناسب بدان مرتبہ ست نزدیک ایشان از جملہ اسرار بود واز بطون کلمات ایشان می تراود، ولہذا افشاء آن را باغیر اہل تجویز نمی نمودند، کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واضع العلم عند غیر اہلہ کمقلد الخنازیر الجواہر واللؤلؤ والذہب، وقال علی کرم اللہ وجہہ حدثوا الناس بما یفہمون،

ونقل الشیخ ابوطالب المکیؒ والغزالیؒ عن ابن عباسؓ انہ قال لو قلت فی ہذہ الآیۃ اَللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَہُنَّ یَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَیْنَہُنَّ لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ، وَّاَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا " ما اعلم لرجمتمونی وروی البخاری عن ابی ہریرۃؓ حفظت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعائین من العلم فاما احدہما فبثثتہ، واما الاخر فلو بثثتہ لقطع منی ہذا البلعوم،

ونقل الغزالی فی منہاج العابدین من الامام زین العابدینؓ قولہ ؎

انی لاکتم من علمی جواہرہ ۔۔۔ کیما لا یری الحق ذوجہل فیفتتنا
وقد تقدم فی ہذا ابوحسن ۔۔۔ الی الحسین واوصی قبلہ الحسنا
یارب جوہر علم لوابوح بہ ۔۔۔ لقیل لی انت ممن یعبد الوثنا
ولا ستباح رجال المسلمون دمی ۔۔۔ یرون اقبح ما یاتونہ حسنا

(بنظر انصاف در توحید شہودی و توحید وجودی اختلاف نیست)

واگر انصاف پرسی توحید شہودی نیز مخالف توحید وجودی نیست، ونہ مسئلہ علحدہ، بلکہ صوفیہ وجودیہ را باہم تقریرات متغایرہ وتمثیلات متعددہ وتعبیرات مختلفۃ الدلالات اند، کہ جملہ آن درافادہ توحید وجودی مشترک اند، وبعضے از انہا مشعر بجہت عینیت، وبعضے مبنی برجہت غیریت اند، از جملہ آن تعبیرات حضرت مجددؒ تعبیرے چند راکہ بتنزیہ اقرب بودند اختیار فرمودند ودستمال خود ساختند، وبعضے دیگر را از تعبیرات کہ ایہام واتحاد حقیقی وسریان شہودی داشتند، برد وانکار پیش آمدند، پس رد وانکار ایشان نہ بر وجودیہ است، بلکہ بر کسانیکہ از تعبیرات موہمہ الحاد وزندقہ گرفتہ اند، عوام کالانعام چون ازین نکتہ بی خبر ماندند، برائے حضرت مجددؒ مذہبے علیحدہ قرار دادند، وضربوا اقوال الاکابر بعضہا ببعض وقد قال الشیخ الاکبرؒ

عقد الخلائق فی الالٰہ عقائدًا ۔۔۔ وانا اعتقدت جمیع ما عقدوہ

وازینجا دانستہ شد کہ اکثر مواخذت شہودیہ بر وجودیہ از قبیل مواخذت لفظیہ است نہ حقیقیہ۔

سوال حضرت مجددؒ قائل اند بغیریت، وعینیت فی الجملہ بآن مخالف است پس این تطبیق درست نمیشود

جواب چون امرے را بامرے دیگر من وجہ غیریت باشد ومن وجہ عینیت، پس بجہت غیریت فقط غیریت محض است، وچون مشہود حضرت مجددؒ ہمین وجہ ست لاجرم غیریت محض ثابت می کنند۔

واین منافی آن نیست کہ در نفس الامر بوجہے عینیت باشد، وقد اشار الیہ الشیخ القونویؒ فی النصوص حیث قال لیس وراءہ اے التعین الاول الا الاطلاق الصرف، وانہ امر سلبی یستلزم سلب الاوصاف والاحکام والتعینات والاعتبارات عن کنہ ذاتہ تعالیٰ وعدم التقید والحصر فی وصف او اسم او نعین اوغیر ذالک، وقال ایضًا فی موضع آخر من النصوص اعلم ان اطلاق

اسم الذات لا یصدق علی الحق الا باعتبار تعینہ الذی یلی فی تعقل الخلق غیر الکمل اطلاق المجہول النعت العدیم الاسم ذاتہ وصف سلبی للذات فانہ معروض الامتیاز عن کل تعین وانما الامر الثبوتی فی الواقع وھو التعین الاول، وچون مقام حضرت ایشان آن شان است لاجرم جہت عینیت وظہور کہ تعین اول وما بعدہ است، از شہود ایشان غائب است کما قال فی مکتوباتہ، راہ من سبحانی است، وقال فی موضع آخر من کلامہ من در آن نقطہ ام کہ ورا آن نقطہ اقرب بذات معلوم نمی شود، الی غیر ذالک من کلماتہ الشاہدۃ علی ما ذکرنا واین حقیقت غایت کمال حضرت ایشان است کہ مقام ایشان شیوہ است کہ صوفیہ وجودیہ باجمعہم در معارف خود آن شان را فوق الشیون اعتبار کردہ اند، اما منع حضرت ایشان از حلول واتحاد وسریان وانکار ایشان برین الفاظ، پس عذر آن را خود بیان فرمودہ اند، جائیکہ می گویند، لباس است کہ سالک گرفتار ظلال می شود، ودر مکتوب صد وبست ودوم، می گویند ظل شئ لباس است کہ خود را باصل شئ وانماید، وسالک را بخود گرفتار سازد، پس بر حضرت ایشان اولاً اتحادے کہ باعتبار بعض مظاہر واقع است مثل العنصر المائی المشار الیہ بقولہ وَکَانَ عَرْشُہٗ عَلَی الْمَاءِ منکشف شد، ایشان دانستند کہ مراد کمل از سریان واتحاد ہمین بودہ است، بعد ازان ایشان از انجا تعہ عروج واقع شد، اتحاد را برنگ دیگر، وقرب بطور آخر یافتند، چون اتحاد را در آنچہ سابق مکشوف شدہ بود منحصر دانستہ بودند، این را احاطہ مجہولہ وقرب بے کیف نامیدند، وتمیزاً بین المرتبتین اتحاد وسریان را ازان نفی کردند، وتنزیہ حق جل وعلیٰ ازان لازم شمردند، وہکذا مرتبۃً بعد مرتبۃ ودرجۃً بعد درجۃ، واین قسم اعتقاد لباس است کہ اہل کشف را ہم میرسد، ومنافی کمال ایشان نمی باشد، چنانچہ خود حضرت مجددؒ باین معنی مکرر تصریح فرمودہ اند، ومن شاء فلیرجع الی مکاتیبہ،

وہمچنین صوفیہ وجودیہ را بہ بعض نسبت کہ عالیات را باسافلات منکشف شد، در تعبیر ازان لفظے اقرب ازان معنی نیافتند الا لفظ احاطہ وقرب ومعیت وقرب وامثال آن لاجرم باستعمال این الفاظ مبادرت نمودند، وچون این الفاظ بظاہر موہم مجانست ومشابہت بود باحاطہ بے کیف ومعیت مجہولہ وقرب مجہول الکیف، وامثال آن تدارک آن ابہام کردند،

تفصیل این اجمال و توضیح این مقال آنکہ ذات بحت را دو شان است، شان اول ثبوتی و آن حقیقت حمد است، و شان ثانی سلبی و آن حقیقت تسبیح است، و ہر یک را ازین دو شان با حضرت ذات اقربیتے ثابت است پس بہ یک اعتبار شان سلبی اقرب بذات است، زیراکہ عنوان خصوصیت ذات است، و درین سلب بملاحظہ امور زائدہ محتاج نیم، و باعتبار دیگر شان ثبوتی اقرب بذات است چہ ذات در مرتبہ خود ہستی است نہ نیستی، و ثبوت است نہ نفی و تحقیق است نہ بطلان و نیز ہر یک را ازین دو شان نظرے ہست بمراتب سافلہ پس نظر شان باثبات عینیت است، و نظر شان سلبی بنفی و غیریت، و این ہر دو شان مقام ہر دو شیخ است و این توزیع و تقسیم بنابر مقامیہ است کہ مبتنی است از غلبہ و استحکام، و الا شیخ اکبرؒ را در اثناء اثبات مراتب تنزل و ظہور تنزیہ نیز منظور است، و شیخ مجددؒ را در عین مراتب سافلہ ظلال اقربیت و مراتب و اضمحلال نیز پیش نہاد خاطر، و جامع این ہر دو مقام حضرات انبیاء اند علیہم السلام، و صحابہؓ و تابعینؒ و اتباع بطریق اجمال از ہر دو راہ رفتہ اند، و بلذات ہر دو مسلک محظوظ گشتہ اند، ؎ آنچہ خوبان ہمہ دارند تو تنہا داری۔

فائدہ قال الشیخ الصدر الدین القونویؒ فی النصوص اعلم ان ثمرۃ التنزیہ العقلی ھو تمیز الحق عما سواہ بالصفات السلبیۃ حذرًا من النقائص المفروضۃ فی الاذہان غیر واقعۃ فی الوجود، والتنزیہات الشرعیۃ ثمرتہا نفی التعدد الوجودی والاشتراک فی مرتبۃ الالوہیۃ وھو ثابت ایضًا شرعًا بعد تقرر الاشتراک مع الحق فی الصفات الثبوتیۃ لنفی المشابہۃ والمساوات، والیہ الاشارۃ بقولہ "وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ" "وَخَيْرُ الْغَافِرِينَ" "وَأَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" "وَأَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ" "اَللّٰهُ أَكْبَرُ" ونحو ذالك، واما تنزیہ اھل الکشف فھو باثبات الجمعیۃ للحق مع عدم الحصر لتمیز احکام الاسماء بعضھا عن بعض، فلیس کل حکم یصح اضافتہ ای کل اسم بل من الاسماء لیستحیل اضافۃ بعض الاحکام الیہا وان کانت ثابتۃ لاسماء اخر، وھکذا الامر فی الصفات، ومن ثمرات التنزیہ الکشفی نفی السوی مع بقاء الحکم العددی دون فرض نقیض سلب، او تعقل کمال یضاف الی الحق باثبات مثبت، انتھی۔

قولہ بلکہ مرتبہ قرب نزد قدماء صوفیہ انقطاع تعلق علمی واجبی است از اشیاء۔

اقول ہذا من قبیل ما ضر ولا نفع، انقطاع تعلق علمی وحبی بر وضعے کہ نزد قدماء صوفیہ معتبر است بدون انکشاف توحید وجودی صورت نمی بندد،

وتفصیل این اجمال آنکہ اگر مراد از انقطاع تعلق علمی آنست کہ در وقتے از اوقات علم شخص متعلق نباشد مگر بحضرت حق، پس این از خواص قرب و ولایت است زیراکہ در وقت التفات بحق غیر او ملتفت الیہ نمی تواند شد، لامتناع توجہ النفس فی آنٍ واحدٍ نحو معلومین، وہیچکس نیست کہ اورا وقتے از اوقات التفات بحق واقع نشود، ومع ذالک درین صورت منقطع نیست الا تعلق علم حصولی نہ علم مطلقا،

واگر مراد آنست کہ سالک را عینیتے میسر شود و تا مدت مدیدہ مشہود او غیر حق نماند پس این از ان قبیل است کہ اہل سلوک در اوائل حال دست میدہد، نہ از ان قبیل کہ غایۃ مقصود از سلوک، و مرتبہ قرب و ولایت ہمین باشد، واگر مراد آنست کہ از عارف مطلقاً علم غیر حق رو پوش شود، پس لازم آید کہ مرتبہ قرب ولایت ہیچگاہ متحقق نشود، وکسانیکہ باجماع مقربین و اولیاء اند ازین گروہ نباشند، چہ معلوم بالقطع است کہ ایشان اولاد و اقارب خود را از سائر ناس متمیز میدانستند و در حاجت طعام و حاجت براز فرق می نمودند، الی غیر ذالک پس مراد از انقطاع تعلق علمی آنست کہ حجاب غیریت از نظر ایشان برخیزد و وجہ اتحاد بر ایشان منکشف شود، واشیا را نزدیک ایشان حکم مرایا وعینکہا بہم رسد، کہ غیر از حق در آن چیزے ننمایند، ہمین است انکشاف توحید وجودی، وہمچنین انقطاع تعلق حبی نیز بے انکشاف توحید وجودی صورت پذیر نیست، چہ تعلق حبی بمعنی ہیجان قلب برائے وصول بآنچہ او را مستحسن می پندارد، ونسبت باقارب و اولاد و مستلذات حقہ ہیچکس را منقطع نشدہ۔ ماذا یقول قائل فی رئیس العارفین وسلطان المقربین صلی اللہ علیہ وسلم اجمعین حیث قال حبب الی من الدنیا ثلث، الطیب والنساء وقرۃ عینی فی الصلوۃ، وسئل ای الناس احب الیک فقال عائشۃ رض فقیل من الرجال فقال ابوہا۔ وقال فی سیدنا الحسن رض اللہم انی احبہ فاحبہ، وقد شاع حبہ لاسامۃ رض بن زید رض حتی قیل لہ حب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

بالجملہ معنی انقطاع تعلق حبی از غیر حق آنست کہ در ہر چیز کمالات او را مشاہدہ نماید۔ پس محبت داشتن
با ہر چیز محبت داشتن باوے بود، و این معنی ملازم توحید وجودی است و فی الجملہ عینیت را تقاضا میکند۔

قولہ وحصول دوام حضور محبوب حقیقی، و تہذیب نفس، و اطمینان قلب، و رضا بوقائع و سوانح
ملایم و غیر ملایم، و انقیاد با وامر و نواہی باقتضاء طبیعت بے کلفت،

اقول ہمہ این امور از ثمرات انکشاف توحید وجودی اند، و مستلزم آن، اما دوام حضور پس
باید دانست کہ آنچہ از ان معتبر است آنست کہ بعلم حضوری باشد، پس اقل مراتب حضور آنست
کہ حضور ذات کہ در واقع با ہر ذرہ است منکشف گردد و معیت ذاتی جلوہ فرماید، و اما تہذیب
نفس پس آن را سہ رکن است، علم حق، و اعمال صالحہ، و احوال طیبہ، و ہیچ علمے اشرف و انفع از
معرفت نسبۃ خود با حضرت حق بطناً بعد بطن[ھ] ...... پس بطن اول اعتقاد انحصار معبودیۃ
ست کہ عبارت از توحید اسلامی است، و بطن ثانی اعتقاد انحصار خالقیت و موثریت کہ عبارت
از توحید فعلی ست، و بطن ثالث توحید صفاتی است و بطن رابع توحید ذاتی ہست کہ مستلزم
توحید وجودی ہست، و ہمچنین شرافت حال بشرافت متعلق او ہست، و در احوال و مقامات محبت
ہیچ حالے اشرف از ان نیست کہ خود از خودی خود دست بردارد، و غیر محبوب حقیقی بجائے او
نماید، و ہمین است توحید کہ مقتضی است فی الجملہ اتحاد را،

و اما اطمینان قلب فقد قال اللہ تعالیٰ "اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ" پس ازین کریمہ
مستفاد شد کہ اطمینان قلب ثمرہ ذکر است، و معلوم بالقطع است کہ انکشاف توحید وجودی
را نیز سبیلے نیست بجز ذکر، پس اطمینان قلب و انکشاف توحید وجودی باہم علاقہ اخوت پیدا کردند،
و معلول یک علت شدند۔ و تلازم فیما بینہما ظاہر گشت،

و اما رضا بوقایع و سوانح و انقیاد باوامر و نواہی پس آن ہر دو متفرع اند بر اطمینا ل
قلب بلزمان بما لزمہ،

قولہ ہمین ست ثمرۂ ریاضات و مجاہدات کہ کریمۂ "وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" بران دلالت دارد،

اقول تحریرات استدلال باین آیۃ سابقاً بوجہے گذشت کہ این تاویل را مجال خطور نماند،
لیکن اینجا اینقدر باید دانست کہ ثمرہ شئ امرے ست کہ بران شئ متفرع شود باجماع وجودیہ

ھ بیاض

وشہود یہ انکشاف توحید وجودی متفرع نیست مگر بر دوام ذکر و دوام حضور و ترک التفات از جمیع ماسوی اللہ، وغیر ذالک من المجاہدات الظاہرۃ والباطنۃ، پس این حصر مردود است وحق آنست کہ سبیل الٰہی را نہایت موافق استعداد ہر یکے افاضہ می فرماید، و ہر دو را نصیبے از تقاسیم رحمت خود میدہد، پس حصر کمال در آنچہ یک طائفہ را حاصل شود بے جا ست، و لعین تنزلنا، سلمنا کہ ہمین ست ثمرہ ریاضات ومجاہدات لیکن این امور سبیل الٰہی آن ہنگام می تواند شد کہ در برابر آنہا عقائد فاسدہ در ذات وصفات نباشند، اما چون مقترن شوند بعقائدے کہ بدتر از تجسم وحلول است چنانچہ بعض کلمات شہودیہ بر آن دلالت میکند، البتہ از سبیل الٰہی بفراسخ دور خواہند افتاد، ولہذا انقطاع تعلق علی وجہی از اشیاء، و دوام حضور وغیر آن از آنچہ صاحب رسالہ مذکور کردہ است جوگیہ را از ہنود دست میدہد ومع ذالک بجوے نمی ارزند، پس اگر در مذہب وجودیہ از ین باب چیزے گمان کردہ می شود معذور داشتن ایشان معنی ندارد۔

قولہ و در اہل قرون ثلثہ اولی رواج داشتہ۔

اقول ہمہ این امور از احکام عامہ بود، پس در عوام آن قرون رائج وذائع گشت، ومسئلہ توحید وجودی از اسرار خاصہ بود لاجرم در پیش خاصہ ماند کیف وقد قال امیر المومنین ویعقوب الموحدین حدثوا الناس بما یفہمون اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ۔ وقد سبق نقل ما یفید فی ہذا الباب عن ابن عباس وابی ہریرۃ والامام زین العابدین واخرج الخجندی فی الاربعین عن المفضل بن عمیر عن ابیہ عن جدہ قال سئل جعفر الصادق عن الصحابۃ فقال ان ابا بکر الصدیق کان علی قلبہ مشاہدۃ الربوبیۃ وکان لیشہد مع اللہ غیرہ، فمن اجل ذالک کان اکثر کلامہ لا الہ الا اللہ، وکان عمر یری کل ما دون اللہ صغیراً وحقیراً فی جنب عظمۃ اللہ، وکان لا یری التعظیم لغیر اللہ فمن اجل ذالک کان اکثر کلامہ اللہ اکبر، وعثمان کان یری کل ما دون معلولاً اذ کان مرجعہ الی الفناء وکان لا یری التنزیہ الا لہ فمن اجل ذلک کان اکثر کلامہ سبحان اللہ، وعلی بن ابی طالب کان یری ظہور الکون من اللہ وقیام الکون باللہ ورجوع الکون الی اللہ فمن اجل ذالک کان اکثر کلامہ الحمد للہ۔ انتہی۔

قوله واز آیات وآحادیث بلا تکلف معلوم می گردد۔

اقول توحید وجودی نیز از آیات واحادیث بلا تکلف معلوم میگردد بلکه اگر پرسی آیات وآحادیث بظاہر مثبت توحید وجودی اند زیراکہ ناص اند بر اثبات معیت ذاتی واحاطہ وقرب او تعالیٰ باہر ذرہ وظہور او در مخلوقات وآنکہ اشیا ہمہ حجب جمال وے اند ومرا یائے صفات کمال وے وہر کہ آن آیات وآحادیث را از ظاہر خود مصروف ساختہ محتاج بتاویلات بعیدہ وتکلفات رکیکہ گشتہ محجوج است، باجماع سلف صالح بہ اجراء آن بر ظواہر آن کما قال الحافظ ابن حجرؒ وقد سبق نقلہ، واما توحید شہودی کہ مقتضی غیریت محض است، وموجب خلو خلق از ظہور خالق، ورافع نسبۃ اتصال ومعیت بنا بر آنچہ صاحب رسالہ وامثال او از ان می فہمند، دور تر است از مدلول کتاب وسنت، زیراکہ مدلول آن ہر دو بیان قرب حق است از خلق وتجلی وظہور او در خلق وتمثیل بصورۃ خلق ومواجہہ ومکالمہ ومحادثہ با خلق در لباس خلق وبروز بصفات خلق، نہ آنکہ خلق از ظہور خالق بے بہرہ محض است یا دور از خالق است وصاحب رسالہ را می باید کہ در معنی حدیث انا جلیس من ذکرنی وآیت " وَاِذَا سَأَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ " " وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ " " وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ " " اَلَا اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ " ولا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ، وما انا جیتہ ولکن اللہ انتجاہ، وما حملتکم ولکن اللہ حملکم وما قدمتہا ولکن اللہ قدمہا۔ " وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى " " اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ " تامل وانی بکار برد تا از ورطہ ضلالت نجات یابد، سلمنا کہ توحید وجودی باین بسط وتفصیل در کتاب وسنت مذکور نیست اما توحید شہودی نیز باین اطلاق مستندے از کتاب وسنت ندارد، کجا در کتاب وسنت مذکور است کہ حقائق ممکنات اعدام اند، وممکنات ظلال واسماء وصفات کہ در مرایائے اعدام منعکس گشتہ، ودر کدام آیت وکدام حدیث واقع شدہ کہ کائنات بوجود ظلی موجود اند، وتعین اول وتعین وجودی ست الی غیر ذالک من تصریحاتہم۔

پس توحید شہودی را بر توحید وجودی بکدام وجہ ترجیح وتفضیل تواند بود، وبعد ازین ہمہ می توان

گفت کہ مرتبہ قرب نزد قدما ر صوفیہ نہ منحصر درین امور ست کہ صاحب رسالہ ذکر کردہ۔ در تعرف مذکور است قال سھل بن عبد اللہ انا منذ ثلثین سنۃ اکلم اللہ والناس یتوھمون انی اکلمھم، وقال الجنیدؒ للشبلی نحن حبّرنا ھذا العلم تحبیرا ثم خبانا ہ فی السرادیب فجئت انت فاظھرتہ علی رؤس الملأ فقال انا اقول وانا اسمع ھل فی الدارین غیری۔ ودر آداب المریدین می فرماید۔ سئل ابوبکر الواسطیؒ عن مالک بن دینارؒ وعن داود الطائیؒ ومحمد بن واسعؒ وامثالھم من العباد فقال القوم ما خرجوا عن نفوسھم ترکوا النعیم الفانی للنعیم الباقی فاین طالب الفناء والبقاء، وایضا می فرماید انکان الطالب مریدا اجیب عن ظاہر المذھب من حیث المعاملات من التوبۃ والورع والصبر والشکر، وانکان متوسطا اجیب من حیث الاحوال ای من المراقبۃ والمحبۃ والشوق والمشاھدۃ، وان کان عارفا اجیب من حیث الحقیقۃ ای الشھود فی عین الاحدیۃ۔ وفی العوارف المعارف فی بیان قول الامام جعفرؒ انی اکرر آیۃ حتی اسمع من قائلھا، انہ کان یجد نفسہ کشجرۃ موسی علیہ السلام وفیہ ایضا فنی موسی عن موسی فکان المتکلم والمتکلم ھو۔

وفی الرسالۃ القشیریۃ سمعت الاستاذ ابا علیؒ یقول لما دخل الواسطیؒ بنیسابور سال اصحاب ابی عثمانؓ بماذا کان یامرکم شیخکم فقالوا کان یامر بالتزام الطاعات ورؤیۃ التقصیر فیھا، فقال امرکم بالمجوسیۃ المحضۃ، ھلا امرکم بالغیبۃ عنھا برؤیۃ محولھا ومنشئھا ای قیوم الکل، وایضا فی الرسالۃ القشیریۃ المشاھدۃ وجود الحق من غیر بقاء تھمۃ فلذا فتحت سماء اللہ عن غیوم السرفشمس الشھود علی بروج الشرف طالعۃ وحق المشاھدۃ ما قالہ الجنیدؒ وجود الحق مع فقدانک،

وفی منازل السائرین للاتصال ثلث درجات،

الدرجۃ الاولی اتصال الاعتصام، ثم اتصال الشھود ثم اتصال الوجود، فاتصال الاعتصام تصحیح القصد ثم تصفیۃ الارادۃ، ثم تحقیق الحال،

الدرجۃ الثانیۃ اتصال الشھود وھو الخلاص من الاعتدال والعمی عن الاستدلال

وسقوط مثاب[1] الاسرار۔

والدرجة الثالثة اتصال الوجود بفناء عبدية العبد فی حقیقة الحق لایدرك منه تعب[2] ولا مقدار الا رسم وعار و در فتوح الغیب می فرماید رائیت فی المنام انی اقول یا مشرکا بربہ فی باطنہ بنفسہ و فی ظاہرہ بخلقہ و فی عملہ بارادتہ فقال رجل الی جنبی ما ھذا الکلام فقلت ھذا نوع من المعرفة الحقة۔

و در کشف المحجوب گفتہ است ابویزیدؒ فی البیت فقال ابویزید ھل فی البیت الا اللہ، و نیز در وے گفتہ و اندر حکایات معروفست کہ چون ابراہیم خواصؒ بکوفہ بزیارت حسین منصور شد حسین او را گفت یا ابراہیم روزگار خود را در چہ گذرانی گفت کہ خود را در توکل درست کردم یا ابراہیم ضیعت امرك فی امر باطنك فاین انت فی الفناء فی التوحید، و نیز در وے گفتہ ابو علی جرجانیؒ گوید الولی ہو الفانی عن حالہ والباقی فی مشاھدة الحق لم یکن لہ عن نفسہ اخبار ولا مع غیر اللہ قرار۔

و در قوت القلوب کلامے آوردہ کہ حاصلش این ست ان اللہ اطلع علی قلوب طائفة من عبادہ فاصطفاھم لنفسہ ثم نظر الی قلوب طائفة من عبادہ فلم یجدھم اھلا للمشاھدة فرحم علیھم فوفقھم لوظائف العبادات و نقل[3] قلوبھم بھا عن المشاھدة۔ ثم نظر الی قلوب طائفة فلم یجد جوارحھم اھلا للطاعة فجعلھم خدنا[4] للدنیا و عبدھم لاھلھا انتھی۔

بالجملہ ازین اقوال و امثال آنہا کہ کتب عمدہ سلوک بدان مملو است مستفاد شد کہ توحید نزد ایشان از ہمہ مقامات افضل و ارفع ہست، و حقیقت بندگی و کنہ عبودیت در ہمین مقام سالک را حاصل می شود و از خودی خود باز می آید، و مالک عین در قبہ خود کمی ماند، و در نور ذات مضمحل می گردد، و اگر کسے از قدماء صوفیہ از بیان این مقام سکوت ورزیدہ باشد پس ہمدران[5] را شیخ شعرانی در لواقح الانوار فی طبقات الاخیار بدو وجہ بیان نمودہ۔

اول آنکہ میگوید و من الاولیاء من سر باب الکلام فی کلام القوم حتی مات و احال ذلك

---

(۱) فی ن سباب و لعل الصحیح اسباب الاسرار ۱۲ سواتی (۲) و لعل العبارة قد سقطت واللہ اعلم ۱۲ سواتی (۳) فی ن قفل (۴) او خدنا (۵) و فی ن لعب

علی السلوک، وقال من سلک طریقهم اطلع علی اطلعوا وذاق کما ذاقوا وستغنی عن کلام الناس انتہی

؎ استاد تو عشق است چو آنجا برسی — از خود بزبان حال گوید که چه کنی

دویم آنکہ میگویند ان اصحاب العارف باللہ عبد اللہ القرشیؒ طلبوا منہ ان لسمعھم شیئاً من الحقائق فقال لھم کم من اصحابی الیوم فقالوا ستمائۃ رجل فقال الشیخ اختاروا لکم منھا مائۃ رجل فاختاروا، فقال اختاروا من المائۃ عشرین فاختاروا، فقال اختاروا من العشرین اربعۃ فاختاروا وکان ھولاء الاربعۃ اصحاب مکشوفات ومعارف، فقال الشیخ لو تکلمت علیکم فی الحقائق والاسرار لکان اول من یفتی بقتلی ھولاء الاربعۃ انتہی

قولہ قال الشیخ المجددؒ فی بعض مکاتیبہ مقصود از سیر وسلوک تحصیل حقیقت بندگی است نہ حصول الوہیت وخداوندی، وتحقیق معرفت نفس بذل وافتقار وعرفان مولیٰ جل وعلی بکمال غنا وافتدار است۔ انتہی۔

اقول بطریق جدل می توان گفت کہ نقل کلام حضرت مجددؒ از مقام الزام وجودیہ فائدہ ندارد، زیراکہ وجودیہ رامیرسد کہ این رامسلم ندارند وگویند کہ مقصود ما از سیر وسلوک از خودی خود رستن است، وبامحبوب حقیقی پیوستن ودر گم شدن وبذات او قائم بودن وحجب غیریت را خرق نمودن، وبمرتبہ وصل عریان رسیدن۔ ؎

وراء ذالک فلا اقول لانہ — سر لسان النطق عنہ اخرس

واگر شہودیہ عبارتے از عبارات شیخ مجدد الف ثانیؒ دست آویز خود سازند وجودیہ رامیرسد کہ نصوص قاطعہ سید المجددین (علیہ الصلوٰۃ والسلام) راپیشوا خود سازند، وحدیث لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بھا، ورجلہ التی یمشی بھا۔ راروایت کنند، وحدیث یابنی احفظ اللہ یحفظک، واحفظ اللہ تجدہ تجاھک، مدنظر دارند، سلمنا کہ مقصود از سیر وسلوک ہمین است، اما می تواند بود کہ بعد ازین مراتب بجذب وخلع وجود بجائے رسند کہ سیر وسلوک را دران بارگاہ مجال نباشد، "جذبۃ من جذبات الحق توازی عمل الثقلین"

وبطریق تحقیق می توان گفت درکلام حضرت مجددؒ تعریض است باہل الحاد وزندقہ کہ مقصود

ایشان از سیر و سلوک انکشاف توحید بوجہے است کہ احکام غیریت از میان برخیزد، و در خلق و خالق و رب و عبد امتیازے نماند یا تعریض است بحال جماعت کہ از سیر و سلوک قدرت بر اظہار خوارق و تصرف در عالم منظور دارند، و بر ہر دو تقدیر این عبارت را با وجودیہ مزاحمتے نیست، و این گمان را در جناب ایشان مساغے نہ، چہ "العبد عبد وان ترقی والرب رب وان تنزل" از مشہورات ذائعہ ایشان است، و کمال غنا، واقتدار حضرت مولی جل و علا، و بودن جمیع کائنات از قبیل موہومات، و احتیاج ہر ذرہ از ذرات عالم در قیام خود بحضرت حق، و ہلاک جمیع موجودات فی نفسہا، و تفرد حضرت حق بوجود و لقاء آن قدر کہ در مذہب وجودیہ است، در مذہب شہودیہ نیست، و این ہمہ از ملاحظہ حال وجودیہ از روئے عبادت و طاعت و عبودۃ و عبودیت، و محافظت حدود شرعیہ پیدا ست کہ این گروہ بچہ قسم بندگی رسیدہ بودند، و آن قدر ذل و افتقار نفس کہ لازم مذہب وجودیہ است ہرگز پیش شہودیہ یافتہ نمیشود، چہ احتیاج موجود است با وجود، و نزدیک وجودیہ احتیاج از جنس امر موہوم است بموجود، و شتان بینہما، قال الشیخ الاکبرؒ فی الفص العزیزی وامانبوۃ التشریع والرسالۃ منقطعۃ، و فی محمد صلی اللہ علیہ وسلم انقطعت فلا نبی بعدہ، یعنی مشرعا لہ ولا رسول وھو المشرع، وھذا الحدیث قصم ظھور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودۃ الکاملۃ التامۃ فلا یطلق علیہ اسمہا الخاص بہا فان العبد یرید ان لایشارک سیدہ وھو اللہ سبحانہ فی اسم، بالجملہ این عبارت را بر صوفیہ وجودیہ فرود آوردن اول دلیل است بر خبث عقیدہ بنسبت این بزرگان معاذ اللہ کہ کسے از کمل حصول ربوبیت را بسیر و سلوک قصد کردہ باشد، و طلب محال ارادہ نماید۔ آیت "اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ" در شان ہمین قسم ظنون کاذبہ نازل است،

فائدہ باید دانست کہ ترجیح و تفضیل وحدۃ وجود بر وحدۃ شہود محض بنا بر آنست کہ صاحب رسالہ از مذہب حضرت مجددؒ فہمیدہ، و الا آنچہ در کلام حضرت شیخ مجددؒ واقع است با شیخ اکبرؒ ہیچ نزاعے ندارد، و از مذہب وجودیہ چندان دور نیست، بار خدایا مگر اختلاف عبارات کہ در اتفاق مقاصد قدحے نمیکند، شعر ے عباراتنا شتی وحسنک واحد۔ وکل الی ذاک الجمال یشیر۔ نزدیک حضرت صوفیہ مجددؒ عالم ہر چند ظل اسما و صفات واجبی است۔ لیکن در خارج انفکاکے و استقلالے ندارد، و نزدیک وجودیہ اگرچہ شانے از شیون اوست لیکن احکام خلقیہ در بارگاہ

حقیبه راه نمی یابد فا لمذہبان متساویان،

قوله پس صوفیه وجودیه را اگر حق تعالیٰ برحمة کامله خویش باین عنایات عالیه مذکوره ننوازد وبجهت بعض مصلحت وحکمت از حقیقت بعضے امور ایشان را آگاه نسازد ہیچ نقص در قرب ایشان لازم نمی آید کما لایخفی علی المنصف۔

اقول بارہا گفته ام وبار دیگر می گویم که نواختن بعنایات عالیه امرے است که ہیچ باک ندارد، اما در صورتیکه بعد از ریاضات ومجاہدات بعقاید فاسده که ہم را از حلول واتحاد اند دلالت ننمایند، وتمام عمر ایشان را در گرداب ہمین ضلالت گرفتار دارند، چگونه مستلزم نقص در قرب ایشان نباشد، وچگونه در فرق ضاله مثل حلولیه واتحادیه شمرده نشوند، وذالك لاینبغی ان یخفی علی المتعسف فضلاً عن المنصف،

فائده باید دانست که صاحب رساله درین مقام میلے بترجیح توحید شہودی نموده، وتوحید شہودی را بسبب عدم اطلاع بر مذہب حضرت شیخ مجدد وترسیدن بغور کلام ایشان مثبت غیریت محض ومنافی جہت جامعه، واتحاد فی الظہور راعتقاد کرده، وبسبب ہمین جہل مرکب خود به تزئیف توحید وجودی متوجه گشته، بناء علی ذالک خواستیم که کلام او را بروے قلب نمائیم وبحکم "کالائے بد بریش خاوند" قبائح وفضائح او را بر روئے او زنیم، پس گوئیم که اگر مراد انکشاف توحید شہودی[1] آنست که موجود بوجود حقیقی یکے پیش نظر نماید، ودر ہمه چیز بجز ظہور انوار وتجلیات وے مشہود نگردد، وما ورائے آن انوار از نظر بصیرة بالکلیه مختفی گردد، پس این خود عین توحید حالی ست که از مقامات صوفیه وجودیه است ودر حقیقت مستلزم غیریت نے، قال بعض علماء الصوفیة وان قالوا نرید بها ای بوحدة الشہود ان العارف اذا غرق فی بحر العرفان لایشاهد غیر الرحمن ولا یشاهد الا موجوداً واحداً ازلیاً ابدیاً، یقال ان هذا لیس بوحدة الشہود المقابل بوحدة الوجود، بل هی وحدة الوجود، ثم لیست بمقصودة عظیمة عند اهل الکمال لان الکامل من یشاهد الحق حقاً والخلق خلقاً ویری بینهما فرقاً ویعطی کل ذی حق حقه۔ انتهی۔

چرا که نزد قائلین بوحدة وجود چنانکه گذشت وجود حقیقی بطریق اصالت مختص باوست سبحانه

---

[1] فی الندویة وجودی۔

و تعالیٰ و کائنات بذواتہا و صفاتہا ہمہ ظلال وے اند، و مظہر انوار و تجلیات وے. و شیون ذاتیہ وے، نہ مطلقا غیر وے، چہ ظل شیٔ بجہت مرتبہ ظلیت و تقیید ہر چند غیر وے است اما باعتبار تقویم حقیقت و جہت جامعہ و اتحاد فی الظہور عین وے است نہ غیر وے، و نسبوے ہمین اتحاد در ظہور باوجود مغایرت در حقیقت امکانی و وجوبی ناظر است مصنف رسالہ ناصحۃ الموحدین و فاضحۃ الملحدین جائیکہ میگوید اعلم ان التوحید عند العامۃ عبارۃ عن نفی الالوہیۃ عما سوی اللہ تعالیٰ واثباتہ للہ تعالیٰ وحدہ علی ما ہو مدلول کلمتا التوحید،

واما عند الخاصۃ فہو عبارۃ عن اضمحلال وجود ما سوی اللہ تعالیٰ من الکائنات بحیث لا یشاہد لہ الا وجود اللہ وحدہ کما لا یشاہد فی النہار من الکواکب الا الشمس وحدہا۔ وہو توحید العارفین الواصلین الی درجۃ الفناء فی التوحید انتہی۔ و ہمچنین خواجہ عبداللہ احرار در فقرات بعد بیان آنکہ اتحاد در کلام صوفیہ در مباحث سیر و سلوک عبارت است از آنکہ غیر حق را نہ بیند می فرمایند کہ بعض عزیزان کمال را در آن دانستہ اند کہ شہود وجہ باقی در کثرت میسر آید۔ انتہی۔ ہمچنین صاحب الحد الفاصل بین الحق والباطل می فرمایند معنی سریان او در مراتب آنست کہ ہمان حضرت وجود ست کہ در جمیع مراتب ہویدا است در مرتبہ علو و الوہیت بنفسہ متحقق و موجود ست و در مراتب مسفلہ امکانیہ ظہور انوار اوست، و پرتو کمال او در رنگ ظہور شخص در آئینہ ہائے متعددہ انتہی و عجب است از غیر صاحب رسالہ القول الفصل فی ارجاع الفروع الی الاصل و امثال الیشان کہ بر القائے خلاف بین الطرفین مصر اند، عبارات صوفیہ شہودیہ را کہ با توحید وجودی موافق است چرا نہ عمل نمایند بقصد تطبیق، و چرا نگویند کہ شہود وجہ باقی در کثرت، و ہمچنین ظہور انوار در آنہا بدون فی الجملہ عینیۃ نفس الامری معقولیت ندارد، و چرا نہ کلمات اکابر الیشان را بہ اصاغر الیشان حجت آرند، نگر نمیدانند کہ اگرچہ باتفاق فریقین این ہمہ کثرت موجودات ظلال موجود حقیقی واحد اند تعالیٰ شانہ، و نزد صوفیہ وجودیہ ظل شیٔ و مظہر او عین اوست، و نزد صوفیہ شہودیہ غیر اوست، آن عینیت کہ صوفیہ وجودیہ اثبات آن نمایند مزاحم غیریت نیست، و این غیریت کہ صوفیہ شہودیہ بآن اعتراف دارند مصادم عینیت نہ، فلا اختلاف بینہما الا من قبیل اختلاف اللغات دون المعانی

خواب یک خواب است باشد مختلف تعبیرہا. فافہم۔ ع۔ ۵

واگر مراد از توحید شہودی آن است کہ اشیاء در نفس الامر من جمیع الوجوہ عین یکدیگر نیستند بلکہ بینہما تغایر واقعی دارند، و بوجہے از وجوہ غیر ند، پس ادعاء اینکہ توحید باین معنی مخصوص بشہودیہ ست، واز جملہ معارف وجودیہ نیست بے دلیل مسلم نیست، چون اثبات جہت غیریت کہ ماخذ توحید شہودی ست قطرۂ ایست از بحار علوم وجودیہ این توحید ہم ہچنین وان قالہ بعض الاصاغر فی بعض رسالہ التی یکشف عن رذائلہ ان بناء الاول علی الاتحاد والعینیت بین العالم وموجدہ تعالیٰ وبناء الاخر علی الغیریۃ المحضۃ بینہما، والصحیح، لیس بینہما انطباق اصلاً انتہی۔ کذب محض وادعاء باطل، وافتراء ہائل۔

واگر مراد از توحید شہودی آنست کہ اشیاء را بوجہے من الوجوہ باہم اتحاد نیست ولو فی الظہور رد درمیانہ خودہا غیریت محض دارند، پس ادعاء اینکہ توحید شہودی باین معنی مختار حضرت شیخ مجدد رح واتباع ایشان است بے دلیل مسلم نیست، چون غیریت محض کہ بنائے این توحید است نزدیک ایشان معتبر نیست والمشارکۃ صوری واتحاد فی الظہور در مواضع بسیار از مکاتیب خود معترف اند، واین دعوی ہمچنین،

واگر از راہ دلیل عقلی است پس باید کہ عرض کنند تا از حقیقت دلیل آگاہ شویم کہ صحیح ہست یا فاسد، واگر از راہ دلیل نقلی میگویند، نیز بیان کنند تا قوت وضعف آنرا دریابیم، ومن ھھنا ظہر ان ما قالہ بعض الاکابر فی مکاتیبہ ان وحدۃ الوجود عقلاً وکشفاً قد حام حولہ جمیع الطوائف من اہل العقل انتہی حق محض مطابق للواقع لاریب فیہ ولاشک، سلمنا کہ توحید شہودی باین معنی مختار حضرت شیخ مجدد رح واتباع ایشان است، لیکن از بودن توحید شہودی باین معنی امرے خلاف واقع قباحتے نیست، مگر اینکہ لازم می آید کہ جماعت از اولیاء اللہ در بعض مکشوفات خود تا آخر عمر بر خطا باشند ولیکن معذور بودند چراکہ این بزرگان را دران مشہد آنچہ نمودند بآن متکلم شدند، ودر رائیکہ ایشانرا محصور داشتند ازان تجاوز نکردند تعمد کذبے وافترائے و یا احداث توہمے وخیالے درمیان نیست مثل متقشفہ محجوبین وملاحدہ متفلسفین کہ اصحاب قال اند دور از حال، ومخفی نیست کہ صحابہ وتابعین واتباع ایشان رضوان اللہ علیہم اجمعین باوجود آنکہ از قرون مشہود لہا بالخیر بودند، ودر مسائل کثیرہ دینیہ درمیانہ خودہا خلافہا داشتند،

وبرآن خلاف تمام عمر بسر کردند، واتباع علم(۱) مرعلم را لازم نشمردند، وازآنچہ دالسنة بودند رجوع نکردند، وبیقین معلوم است کہ درصورت خلاف بین الطرفین یک جانب احتمال خطأ اجتہادی ہست کہ یک حصہ اجر دارد وقابل طعن ومستلزم نقصان نیے، آرے قباحت آنوقت روئے می نمود کہ مرتبہ ولایت لاقرب الٰہی منحصر درہمین توحید شہودی بودے، وثمرہ ریاضات ومجاہدات درواقع غیرآن چیزے نشدے وحال آنکہ چنین نیست، واین معنی از احوال اہل قرون ثلٰثہ ظاہر است کہ تکلم باین مسئلہ بطریق تنصیص وتصریح ننمودہ اند، واز جمیع افراد امت باتفاق اہلسنت کامل تر بودہ اند بلکہ مرتبہ قرب نزد قدماء صوفیہ انقطاع تعلق علمی وحبی است از اشیاء وحصول دوام حضور محبوب حقیقی وتہذیب نفس واطمینان قلب ورضا بوقایع وسوانح ملائم وغیر ملائم، وانقیاد باوامر ونواہی باقتضائے طبیعت بے کلفت ہمین است اقل مراتب ثمرات ریاضات ومجاہدات کہ کریمہ "وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" برآن دلالت دارد، ودرعوام اہل قرون ثلٰثہ اولی رواج داشتہ وبعضے آیات وآحادیث بلا تکلف افادہ آن می فرمایند۔

قال الشیخ المجدد فی بعض مکاتیبہ مقصود از سیر وسلوک تحصیل حقیقت بندگی ست نہ حصول ترتبہ وخداوندی، وتحقیق نفس بذل وافتقار وعرفان مولی جل وعلا بکمال غنا واقتدار، انتہی۔

پس صوفیہ شہودیہ را اگر حق تعالی برحمت کاملہ خویش بآن عنایات عالیہ مذکورہ ننوازد کہ صوفیہ وجودیہ را بدان نواختہ است، وبمقصود خود ایشان نرساند وحسب بعض حکم ومصالح از حقیقت بعض امور ایشان را آگاہ نسازد ہیچ نقص درقرب ایشان لازم نمی آید کما لایخفی علی المنصف،

وہذا آخر ما اردنا ایرادہ بطریق القلب فی ہذا الفصل بعون محقق الحق ومبطل الباطل ذی الطول والفضل،

تکمیل آنچہ سابق درجرح کلمات باطلہ صاحب رسالہ گذشت درجواب کافی است ودرسہ مقام بتعبیرات مختلفہ وضم مقدمات مناسبہ تمہید آن نمودیم، اولا تقریر اعتراض بوجہے اداکردہ شد

حاشیہ: دراین وراین از نقص خطا

(۱) کذا فی الندویہ ولعل الصحیح "عالم"

کہ این جواب از اصل برہم خورد، وثانیاً تحت ہر جملہ از جواب چیزہا واضح ساختیم و للفضائح ہر کلمہ علی التفصیل پردا ختیم، وثالثاً بطریق قلب کردہ او را پیش او آوردیم۔

اما اگر خواہی کہ لطائف دیگر در معرض جواب بشنوی، پس حاسہ سمع خود را زمانے این طرف متوجہ کن، وبدان کہ این جواب در حقیقت اعتراض است برآن استدلال کہ صاحب رسالہ انرا در کسوۃ اعتراض آوردہ، ومارا در جواب ازین اعتراض چند طریق است،

اول منع حصر، گوئیم کہ مراد از توحید حالی شہود حق، در خلق، وشہود خلق در حق است، پس احتمال اختفا از نظر بصیرت کہ آنرا عین توحید شہودی قرار دادہ، و منع استلزام عینیت نمودہ برہم خورد، والحال چارہ نیست از اعتراف باتحاد بآن معنی کہ درمیان حق در خلق، علاقہ ایست کہ شہود ظلال وتجلیات او را بحقیقت شہود او توان گفت، وظرفیۃ انا دہو بوجہ من الوجوہ ظرفیت او توان فہمید، ودر جمیع اشیاء چہ مطاعم وچہ ملابس وچہ احباب وچہ اعدا چہ انجمن وچہ خلوت او را ظہورے وحصول بوجہ من الوجوہ ثابت توان کرد، پس باعتبار این مرتبہ ظہور را استنادہست صادق آید کہ رباعی ؎ ہمسایہ وہم نشین وہمرہ ہمہ اوست در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست در انجمن فرق ونہانخانہ جمع باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

وچون این حصول وظہور بواسطہ ظلال است. وظلال را بے اصل خود قیامے نیست توان گفت کہ کہ حقیقۃً وبالذات رع بخدا غیر خدا در دو جہان چیزے نیست۔

وایضاً چون اتحاد ظہورے بہ نسبت جمیع ممکنات ثابت گشت، وممکنات باعتراف شہودیہ ظلال اند کہ اصلاً بحضرۃ از استقلال وقیام بذات ندارند لازم آید کہ رباعی ؎

در کون ومکان نیست عیان جز یک نور ظاہر شدہ آن نور بانواع ظہور

حق نور وتنوع ظہورش عالم توحید ہمین است دگر وہم غرور

وبرہمین قیاس سائر کلمات وجودیہ۔

ودرینجا اختلافے کہ مفہوم می شود از کلام حضرت مجدد در مکتوب شصت ویفتم از جلد ثالث کہ عرصہ کائنات موہومہ پیش شیخ ابن عربی وجود حق است، وپیش فقیر ظل وجود حق، نیز بر اندا ختہ شد، بما قال العارف الجامی اشعار ؎

ممکن ز تنگنائے عدم ناکشیدہ رخت — واجب بجلوہ گاہ عیان تا نہادہ گام
در حیرتم کہ این ہمہ نقش غریب چیست — بر لوح صورت آمدہ مشہود خاص و عام
ہر یک نہفتہ لیک ز مرآت آن دگر — بر داشتہ ز جلوہ احکام خویش گام
بادہ نہان و جام نہان آمدہ پدید — در جام عکس بادہ و در بادہ عکس جام

این ست آنچہ از مؤنات شق اول بسبب منع حصر برہم خورد،

و اما آنچہ در شق ثانی از مؤنتہ عدم اتفاق حضرت مجدد[1] لازم کردہ، پس اندفاع آن بر ظاہر چہ اتحاد ظہور رے، و مرآتیت ممکنات، صفات الوہیت را مرآت ذات حقائق امکانیہ را، و آنکہ توجہ بظلال در حق اینہا عین توجہ بحق است، و استدلال بآیت "فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ" عین مکشوف حضرت مجدد است، و مکاتیب الیشان بدان مشحون، چنانچہ در مکتوب چہل و ششم از مکاتیب جلد ثانی می فرمایند، و تحقیق این مقام آن است کہ توجہ بحق است سبحانہ، فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ" الی ان قال توان گفت کہ واجب تعالیٰ و تقدس مرآت ممکن است، و اشیا در مرآت واجب تعالیٰ چنان متوہم می شود کہ صور اشیاء در مرآت صورت، ثم بعد کلام طویل سمع و بصر و علم و قدرت مثلاً کہ در مرایائے اشیا ظاہر اند صور سمع و بصر و علم و قدرت مرتبہ وجوب اند کہ مرآت آن اشیا است ثم قال این صورت را توان گفت کہ آئینہ قرب اوست، و نیز توان گفت کہ آئینہ محیط آن صورت است، و بآن صورت ست این قرب و احاطہ و معیت نہ از قبیل احاطہ جسم بجسم است، یا جوہر بعرض بلکہ اینجا قرب و احاطہ الیست کہ عقل از تصویر آن عاجز است و در ادراک کیفیت آن قاصر،

و طریق ثانی اختیار شق اول گوئیم کہ آرے مراد از توحید حالی ہمین است زیرا کہ اختفاء اشیاء از نظر سالک نزدیک وجود یہ موجب انعدام جہت غیریت در واقع از جمیع اشیا نیست،

و در اشعۃ اللمعات در لمعہ چہار دہم فرمایند محب و محبوب یعنی ممکن و واجب را یک دائرہ فرض کنی کہ از خطے بدو نیم کنند کہ بر شکل دو کمان ظاہر شود اگر این خط یعنی تعینات امکانیہ کہ مابہ الامتیاز ممکن است از واجب دقت منازلہ در میان طرح افتد، دار شہود سالک برخیزد، نہ آنکہ فی الواقع منعدم شود دائرہ چنانکہ ہست فی الحقیقت در نظر شہود دوے نیز یکے نماید، سر قاب قوسین او ادنیٰ"

---

(۱) فی الندویۃ حصر

پدید آید، ثم قال اینجا حرفے است بباید دانست کہ اگرچہ این خط از میان طرح افتد وصورت دائرہ چنان شود کہ اول بود حکم خط زائل نگردد، اگرچہ خط از نظر شہود زائل شود اثرش فی الواقع باقی ماند زیرا کہ معلوم است کہ ارباب شہود وعرفان را در مشاہدہ ومعارف خود تفاوت بسیار است، وآن تفاوت مقتضائے تعینات ایشان است، اگر آن تعینات چنانچہ از نظر شہود ایشان برخاستہ است بحسب واقع نیز مرتفع شود می یابد کہ میان ایشان بلکہ میان ایشان وحق سبحانہ نیز درعلم وشہود ہیچ تفاوت نماند خیال کج مبر اینجا دلشناس کہ ہر کو درخدا گم شد خدا نیست، انتہی۔
آرے توحید حالی باین معنی مقتضی جہتے از جہات عینیت است ضرورت زیرا کہ شہود انوار تجلیات وے اگر عین شہود وے است فقد ثبت المدعیٰ واگر غیر وے است پس درینصورت پیش از یکے بنظر در آید، واز توحید حالی چیزے نماند ونیز بودن این توحید حالی عین شہودی توحید از مویدات ما است نہ مضرات ما زیرا کہ مدعائے ما ہمین است کہ توحید شہودی مستلزم جہتے از جہات عینیت است پس درینصورت اصحاب وحدۃ الشہود عین مکاشفان وحدۃ وجود شدند، ومکشوفین باید کہ تطابق پیدا کردند، فنحن لانخالف ولا نعترض علیہم، وانما نخالف من یخالفنا لامن یوافقنا، فتامل وانصف، باوجود آنکہ صاحب رسالہ توحید حالی را باین معنی از امور واقعیہ شمردہ نہ از قبیل اغلاط الحس، پس درصورت مکشوف شدن این حقیقت معترف نشدن بوحدۃ وجود یا بہ سبب سوء المعرفت است یا بہ سبب بلادت یا بہ سبب تعنت فاختر لنفسک یا صاحب الرسالۃ ما یحلو[1]۔

ونیز سابق مذکور شد کہ غایۃ قصوائی سیر وسلوک بودن این توحید حالی نہ باین معنی است کہ ورا آن کمالے نیست بلکہ بآن معنی کہ آن نیز فی نفسہ از جملہ کمالات جلیلہ ہست، واتفاق صوفیہ قاطبۃً براین دعوی برظاہر است زیرا کہ حضرت مجدد قدس سرہ در مکتوبات تصریح نمودہ اند کہ بدون انکشاف این حالت بنہایت کمال رسیدن متعذر ہست علی الخصوص کہ توحید شہودی نیز بہمین حالت راجع گشت، فافہم۔

حکایۃ فیہا درایۃ مولانا عبداللہ لبیب فرزند مولوی عبدالحکیم سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہما

---

(۱) اویحلو ۱۲ اے ما یخلو من الخلل ۱۲ سواتی

در رسالهٔ از رسائل خود که در بیان وحدت وجود بر طبق حکم عالمگیر بادشاه غفرالله له بتصنیف آن پرداخته، حکایتے آورده است که در مقام اختیار شق اول بسیار مفید است، سید شریف جرجانیؒ در بعض رسائل گوید که مرا با صوفی موحد صحبت افتاد، گفتم که نور آفتاب از دیدن ستارگان باز میدارد، و ستارگان موجود، همچنان تواند بود که نور الٰہی بر بصیرت غلبه کند و هیچ مخلوق مُدرَک[1] نگردد و در حقیقت مخلوقات موجود، نه وهم و خیال، صوفی گفت موجه است، اما ما را بمشاهده محقق شده که غیر حق موجود نیست مگر بتخییل ؎

بر عالم معرفت چو کردم نظرے — افتاد مرا از راه وحدت گذرے
پس طرفه حکایتے و نادر چیزے — یکدست و صد آستین و صد جیب سرے

افشاء این سر نشاید اما بلباس شریعت، و قال المشائخ افشاء سر الربوبیة کفر و قیل ؎

انی لاکتم من علمی جواهره — کے لا یری الحق ذو جهل فیفتتنا
وقد تقدم فی هذا ابو حسنؓ — الی الحسینؓ و وصّی ابنه الحسناؓ
یا رب جوهر علم لو ابوح به یقیل لی — انت ممن یعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمی — یرون اقبح ما یاتونه حسنا

و از بعض صحابه منقول است رضی الله عنهم اجمعین که من از رسول الله صلی الله علیه وسلم دو علم یاد کردم یکے با شما درمیان آوردم، و دیگرے را اگر بگویم این بلعوم مرا خواهید برید۔ اینجا حکایت تمام شد که صوفی سخن را از شبه صاف نکرد، و در اخبار و اقوال علم ممنوع الافشاء متعین نیست تا حجت شاید، و خلاصه شبه آن بود که آنچه بمشاهده و مکاشفه نفی غیر کنند میتواند که نور الٰہی بر بصیرت ایشان غلبه کرده موجب خفائے مخلوقات شده باشد، چون کواکب بنور شمس، چنانچه مریدے از مریدان حضرت غوث صمدانیؒ دعوی کرد که من حق تعالیٰ را بچشم سر مے بینم، حضرت را خبر کردند، و جماعة از آن حضرت پرسیدند که وے درین دعوی محق است یا مبطل فرمودند محق مشتبه است چه وے حقیقت را بچشم بصیرت دیده و از بصیرت وے درے ببصر وے کشاده گشته، بصر وے منعکس بر بصیرت شده گمان کرده که ببصر می بینم،

---

(۱) فی الندویة مستدرک

پس(۱) چون جواب صاف آن بود کہ این مرتبہ جز غلبۂ عشق و محو در ربوبیت حاصل نگردد نا بغلبۂ بصر و بے سمع متجلی نگردد، درین خلوت خانہ بار نیابد، و درین حال بصیرت کور بصیرت را چہ گنجائش تا باشتباہ آن چہ رسد۔ ؎ عشق آمد عقل خود آوارہ شد صبح آمد شمع خود بیچارہ شد۔

عقل خود شحنہ است چون سلطان رسید　　شحنۂ بیچارہ در کنجے خزید

عقل سایہ حق بود حق آفتاب　　سایہ را با آفتاب رد چہ تاب

درین مرتبہ اشتباہ را چہ گنجائش، و درین نشأۂ حقائق اشیاء کماہی ظاہر گردد، و قول علیہ السلام "أرنا حقائق الاشیاء کماہی" اشارہ بدین مقصود بود۔ انتہی کلام اللبیب،

فقیر گوید جواب مولانا عبداللہؒ جوابے مستحسن است، اما باید دانست کہ جواب موحد مذکور نیز بر طور دانشمندی تمام می شود، و تقریرش آنست کہ علم یقینی شہودی باین تشکیکات زائل میگردد و حدوث این اوہام مزاحم آن یقین نمی تواند شد، برقیاس آنچہ در علم کلام از اغلاط الحس جواب جواب میدہند کہ حدوث این اغلاط بسبب اسباب خاصہ واقع است، امامارا علمے است یقینی بآنکہ آنچہ در وقت سلامت حس مدرک می شود حکمے است صادق، و این شکوک مزاحم آن نمی تواند شد۔

و ایضاً قادحین در بدیہیات را کہ بتشکیکات در عادیات تمسک نمودہ اند، ہمین جواب است قال فی شرح المواقف. والجواب ان الامکان اے امکان نقائض باخر منہا بہ من العادیات لاینافی الجزم بالوقوع ای وقوع تلک الامور العادیۃ جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لایزول بالتشکیک اصلاً انتہی۔

و ایضاً حضرت مجددؒ در مکتوب چہل و پنجم از جلد ثانی می فرمایند، بعد از ان کہ عالم را اعراض قائمہ بذات حق قرار دادہ اند، اعتراض آوردہ اند کہ علماء ظاہر و فلاسفہ قیام عرض را لافی محل جائز نمی دارند، و جواب آن را ہمین اسلوب سر دادہ اند، کہ محسوس و مشاہد ماست کہ قیام جمیع اشیاء بذات واجب است تعالیٰ، و ہیچ حلولے و محلے در میان نیست، ارباب معقول آنرا باور دارند یا نہ، تشکیک ایشان مصادم بداہت ما نمی شود، و یقین ما بشک ایشان زائل نمیگردد، انتہی۔

طریق ثالث، اختیار شق ثانی است، گوئیم مراد از توحید حالی آن است کہ اشیاء در نفس الامر

---

(۱) [illegible]

موجود بیک وجود اند بمعنی ما به الموجودیۃ نہ بمعنی مصدری انتزاعی،

تفصیل این اجمال آنکہ وجود مشترک مطلق عام محیط را چہار مرتبہ است و آن ہر چہار از امور عینیہ اند

اول وجود اضافی کہ ظل وجود حقیقی است و او را بوجود عرفی و وجود ظلی و وجود خیالی نیز مسمی کنند،

و گاہے او را بمعنی مصدری یعنی نفس موجودیۃ نیز خوانند نہ بمعنی صورۃ ذہنیہ کہ از امور انتزاعیہ

است نہ عینیہ،

و ثانی وجود منبسط و نزد یک حضرت شیخ مجددؒ وجود نام ہمین مرتبہ است و آنرا تعین وجودی خوانند،

چنانچہ صدر الدین شیرازی در کتاب اسفار از مفتاح الغیب صدر الدین قونویؒ نقل کردہ کہ الوجود

تجلی من تجلیاتہ کباقی الاحوال الذاتیۃ انتہی۔

و ثالث وجود صرف و ہستی محض کہ مرتبہ ذات بحت است،

و رابع مطلق وجود کہ مسمی است بحقیقۃ الحقائق، و فی القدیم قدیم، و فی الحادث حادث صفت او ست

اما مرتبہ خامسہ کہ مسمی است بوجود علمی پس از مبحث ما خارج است، چنانچہ معنی مصدری انتزاعی

نیز خارج است۔ و تحقق اشیاء باین وجودات انضمام ہر یکے از انہا بماہیات بر طور علیحدہ است،

و مراد و جودیہ از موجود بودن اشیاء بیک وجود ہمین قدر است، نہ آنکہ اشیا باہم متمیز نیستند با تعینات

و وجودات خاصہ ایشانرا حاصل نیست، و حضرت مجددؒ در اشتراک و عموم این معانی اربعہ با وجودیہ

متفق اند، پس بودن این دعوی پیش ایشان غیر مسلم مندفع گردید، و قباحتے کہ از بودن توحید

حالی باین معنی امرے خلاف واقع لازم می آید مشترک الالزام است بین الشیخینؒ و در حقیقت از ہر دو

مرتفع واللہ اعلم۔

تتمیم بباید دانست کہ صحت و خطا کشف مختلف می شود باختلاف احوال مکاشفین و طریق

کشف و مکشوف فیہ، پس مکاشفین بر چند طبقہ اند۔ مبتدیان و متوسطان و منتہیان۔

باز منتہیان نیز دو گروہ اند، گروہے کہ مبدأ فیاض ایشانرا منصہ جلوہ علوم کمالیہ کہ حکمت الہیہ

بمقتضی افاضہ آن و اظہار آن در خلق گشتہ گردانیدہ باشد،

و گروہ دیگر کہ علوم حقہ را بسبب علو شان و تمامی استعداد خود فرا گیرند، بے آنکہ عنایت الہیہ

ایشانرا جارحہ این کار سازد، و احتمال خطا در کشف گروہ اول از طبقہ ثالثہ بغایت ضعیف

ومرجوح است

واما طریق کشف پس کشف گاہے صوری میباشد، وگاہے معنوی. وگاہے ذوقی وگاہے شہودی وگاہے وجودی بوجہ آخر کشف گاہے بیحجاب باشد درمیان مکاشف وامرمکشوف، وگاہے باحجاب، وحجاب یا ازجانب امرمکشوف است یا ازجانب صاحب کشف، وہریکے را ازین اقسام امارات وعلامات است کہ معلوم عرفا است،

واما امرمکشوف فیہ پس باید دانست کہ امورمکشوفہ بنسبۃ کمل دوقسم اند،

قسم اول آنچہ جہت اطلاق دران غالب است، ومراد را حیطہ کاملہ وقرب اتم حاصل،

وقسم ثانی آنچہ جہت تقیید درو غالب است، وحکم مابہ الامتیاز درو ظاہر پس معرفت قسم اول کشف اقوی است، وکشف را دران حکم قطعی است،

ومعرفت قسم ثانی بحواس باطنہ وظاہرہ بیشتر است، ولہٰذا است کہ کشف ذوقی را دران حکم صریح نباشد، واگر دربعض صور باشد حکم ظنی باشد، ودربعض صور نادراً حکم قطعی ہم بہم رسد پس درقسم اول اگر چیزے مکشوف شود احتمال خطا درآن بوجہیکہ ہیچ اصل نہ داشتہ باشد از کاملین محال ست وپوشیدہ نماند کہ توحید وجودی از قسم اول ست. ومکشوف ہردو گروہ کاملان ست بکشف ذوقی ووجودی درحالت رفع حجب ازجانبین پس البتہ صحیح باشد، وثبوت این محمولات مرتوحید وجودی را نزدیک اصحاب عیان است، لایحتاج الی البیان۔

تحقیق باید دانست کہ توحید لفظے است مفرد کہ عندالتحلیل منحل می شود بدو جزء جزء اول مادہ اوست، وآن وحدت است، وجزء ثانی صورۂ اوست، واین اثر منسوب بموحد است کہ مفاد صیغۂ فاعل مصدر باب تفعیل ست، ومعلوم بالقطع است کہ فعل وحدت درخارج محال ست زیراکہ تحصیل حاصل ست، پس مراد ازان فعل وحدت بحسب ظرف نفس خود ست،

چون اینقدر دانستہ شد پس باید دانست کہ توحید مختلف می شود بحسب مادہ وبحسب صورۃ، اما بحسب مادہ، پس گاہے توحید درالوہیت ست، وگاہے دراستعانت وگاہے درعبادت وگاہے دریمین وگاہے درنذر وگاہے درذبح وگاہے درتعظیم وگاہے دروجود وگاہے دروجوب، وگاہے درخلق وگاہے درتدبیر الی غیر ذالک،

واما بحسب صورت پس اختلاف آن بحسب اختلاف قوی ولطائف انسانیہ ست، کہ فاعل ومباشر قریب آن اثر اند واشرف وارفع ہمہ این توحیدات، توحید لطیفہ انا است وتوحید لطیفہ حجر بہت آرے اثبات آن مطلوب بدلیل از متعلقات قوت متصرفہ ومتخیلہ ست، وتوحید حالی عوام از لطیفہ خیال ووہم ناشی می شود، وتوحید حالی خواص از لطیفتین مذکورتین، وکذب وخطا را درین قسم مجال نیست، والدلیل علیہ یعرف عند تحقیق اللفیظتین، فافہم واللہ الہادی الی سبیل الرشاد وہو الموفق للصدق والسداد،

قولہ تکملہ فی استبعاد التطبیق بینہما۔

اقول استبعاد ماخوذ از بعد است، وبعد در رنگ قرب از امور اضافیہ است کہ مختلف می شود باختلاف نسب واعتبارات، بسا نکتہ بلند کہ از اذہان اہل بلادۃ فہم آن بسیار دور بنماید، واہل ذکاوۃ وفطنۃ در اول توجہ بکنہ آن میرسند، پس اگر صاحب رسالہ بنسبۃ طبیعۃ قاصرہ خود، تطبیق بین المسئلتین را دور انگارد، لازم نمی آید کہ بنسبۃ طبایع اذکیا نیز دور باشد، کلا انہم یرونہ بعیدا ونراہ قریبا، اینجا نکتہ دیگر باید شنید۔ سین استفعال برائے چند معنی مستعمل می شود، وہیچ یک از ان معنی در لفظہ استبعاد مناسب نمی آید الا معنی اعتقاد، کہ در استکبار، واستحصان واستبراد، واستضعاف واستحسان واستبطاء مستعمل است، پس حاصل کلام صاحب رسالہ آنست کہ درین تکملہ بیان میکند، من معتقد بعد تطبیق ام فیما بین المسئلتین، ولا یلزم من الاعتقاد بالشئ ان یکون واقعا فی نفس الامر علی الخصوص اعتقادات صاحب رسالہ، کہ مطابقت وعدم مطابقت آنہا با واقع معلوم عقلا است فافہم مقولہ باید دانست کہ تطبیق دربیان وحدت وجود ووحدت شہود بفضل اللہ تعالی وتوفیقہ درکلام باوجوہ بسیار در مواضع متفرقہ ذکر یافتہ، وہر مرتبہ آن را قریب باذہان ساختہ ایم کہ استبعادات صاحب رسالہ از حجز در استخفاف آن نمی افزاید، لیکن چون صاحب رسالہ تکملہ را برائے این مبحث خاصہ عقد نمودہ، تطبیق خاص حضرت غوث العارفین سلطان المحققین الشیخ الاجل ولی اللہ الدہلوی قدس سرہ واعلی فی الملأ الاعلی ذکرہ آویختہ، مناسب نمود کہ ... از وجوہ تطبیق بشرح کلام فیض التیام آنجناب وتحقیق کلمات طیبہ آن قدوۃ اولوا الالباب

است چیزے وانمایم تا بر ہر عاقلے واضح شود کہ کلام اکابر را نافہمیدن و بقصور ادراک خود معترف نشدن، بلکہ راہ اعتراض پور زیدن مثمر چہ رسوائیہا است اعاذنا اللہ من خزی الدنیا والآخرہ وقبل ازانکہ درین وادی قدم گذاشتہ شود لابداست درتمہید نکتہ چند۔ کہ درمباحث سابقہ ولاحقہ سود مند افتد۔

نکتہ اولی ہرگاہ شخص قائل بوحدت وجود باشد اورا بہ نسبت وحدت شہود چہار راہ پیش می آید، یا اقرار کند بہ تصریح آن، یا تاویل کند آن را در راجع سازد بتوحید وجودی، یا توقف کند در آن یا بانکار آن پیش آید۔ وہمچنین ہرگاہ معتقد وحدت شہود باشد بہ نسبت وحدت وجود نیز ہمین راہ ہا پیش او خواہد آمد، پس این ہشت احتمال است در صورت قول باحد المذہبین، واحتمال تاسع آنکہ در ہر دو توقف کند، وہیچ یکے را باعتقاد یا بانکار تعرض ننماید، واحتمال عاشر آنکہ ہر دو را منکر باشد، واحتمال حادی عشر آنکہ حق را دائر بین المسئلتین انگارد، و احد الجانبین را لا علی سبیل التعین بتصویب وتخطیہ پیش آید، وازین احتمالات احد عشر آنچہ صاحب رسالہ را اجرام عوب افتادہ قول بوحدت شہود ست، بانکار وحدت وجود چنانچہ از ظاہر کلمات او می تراود، وآنچہ کلام ما بآن منجر گشتہ قول ست بوحدت وجود و وحدت شہود معاً وتطبیق درمیان ہر دو و رفع نزاع از کلمات اکابر طرفین، لیکن این وحدت وجود نہ آن وحدت وجود کہ ملاحدہ و زنادقان، این را دستمال خود ساختہ اند، وبوسیلہ آن بابطال شرائع واحکام الٰہیہ ومناقضات عقلیہ پرداختہ، واین وحدت شہود نہ آن وحدت شہود ست کہ صاحب رسالہ آن را محبوب ساختہ، وبسوئے ابطال صحت تجلی وظہور کہ نصوص قاطعہ بر آن دلالت دارند منجر گردانیدہ۔

نکتہ ثانیہ کلمہ نزاع لفظی واختلاف تعبیری در کلام ما بر چند وجہ اطلاق کردہ می شود۔ اول آنکہ جانبین در معنی از معانی متفق باشند، و در استعمال لفظے از الفاظ برائے آن معنی مختلف پس طائفہ استعمال آن لفظ را تجویز کنند وطائفہ از استعمال آن منع نمایند خواہ جانبین یا یکے از ایشان درین تجویز ومنع اعتماد بر دلیلے داشتہ باشند یا نہ، چہ در صورتے کہ ہر دو جانب دلیلے را دستاویز خود سازند نیز نزاع ایشان نزاع لفظی ست بنسبت آن معنی، لیکن این قسم

نزاع گاہے در لفظ مفرد می باشد چنانچہ در لفظ انگور وعنب وازم واسباميل[1] کہ حکایت آن مشہور است و در مثنوی عارف رومیؒ مذکور، و گاہے در حقیقت ترکیبیہ[2] می باشد۔ مثلاً ہر دو جانب معترف باشند بثبوت علاقہ بین الشیئین، و طائفہ آن علاقہ را مصحح توصیف یا اضافہ یا حمل اعتقاد کنند، و طائفہ نہ۔

دوم آنکہ ہر دو خصم نزاع بریک لفظ دارد نمایند اما احد الخصمین را مراد ازان لفظ چیزے باشد و خصم دیگر را مراد ازان چیز دیگر خواہ تغایر بین المعنیین بالذات دران متحقق شود یا نہ، پس نزاع فریقین بہ سبب عدم ورود بریک محل محض در لفظ وعبارت باشد نہ در معنی وحقیقت،

سیوم آنکہ در اصل مطلب جانبین اتفاق داشتہ باشند، و در بعضے از فروع آن مختلف شوند پس آن را نیز نزاع لفظی گویند زیرا کہ نسبت فروع باصل خود چون نسبت لفظ است بمعنی کہ محکوم باحکام اصالۃً اوست،

چہارم آنکہ احد الجانبین نظر بدلیل عقلی یا نقلی یا کشفی حکمے کند، و جانب دیگر نظر بدلیل دیگر حکمے دیگر مخالف آن حکم، و در واقع ہر دو دلیل از مطلوب یا یکے اخص باشد، پس در مادہ کہ دلیل یکے قائم نشود با دلیل ہر دو اثبات دعوی ہم در آن مادہ نمودہ اند، و این را نزاع لفظی گویند بطریق تشبیہ زیرا کہ حاکم چون حکم را مستند بدلیلے داشت تابع آن دلیل شد، پس حکم مقصود راست بر آنچہ دلیل در آن قائم شود، اما بطریق مبالغہ وتاکید حکم را در کسوت عموم آوردہ، و این نزاع در کلام ولفظ است نہ در اصل مقصود،

نکتۂ ثالثہ کلام حضرت شیخ مجددؒ بنوعے از تقسیم منقسم می شود بسہ قسم۔

قسم اول آنکہ متضمن معارف خاصہ ایشان است، و این قسم درین مقام کہ ما بصدد تطبیق کلام و رائے ایشانیم واجب القبول است اگر مرجوع عنیہ نباشد،

قسم ثانی آنچہ متضمن نقل مذہب شیخ ابن عربیؒ است، و این قسم نیز معتمد علیہ و موثوق بہ است، زیرا کہ حضرت ایشان از ناقلین ثقات اند، لیکن چون نصوص قاطعہ شیخ ابن عربیؒ بر دعوی قائم شود، و نقل حضرت ایشانؒ مخالف آن افتد ترجیح آن نصوص را خواہد بود، زیرا کہ احتلال

---

(۱) کذا فی الندویۃ۔ (۲) او حقیقۃ مرکبہ۔

در نقل بسبب اختصار بر جملہ از کلام منقول عنہ وعدم احاطہ آن جملہ بجمیع دقائق وحواشی یا بہ سبب نقل بالمعنی کہ فی الجملہ تعسّر[1] لازم اوست، یا بتوسط نقل دیگر کہ مخالف اصل باشد، وبتوسط آن نقل مخالفت درین نقل ہم راہ یابد، الی غیر ذالک من الوجوہ والاسباب محتمل است،

قسم ثالث آنچہ متضمن است حمل کلام شیخ ابن عربیؒ را بر بعض مکشوفات خود بادعاء مخالفت آن بہ سبب بعض مکشوفات خود، واین قسم البتہ واجب القبول نیست زیراکہ متعلق است بفن دانشمندی ودانشمندان دیگر را نیز مجال درآمد درین قسم است، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قصۃ نہیہ عن تابیر النخل، ونقصان ثمارہم فی ذالک العام، انما انا بشر اذا امرتکم بشئ من امر دینکم فخذوا بہ، واذا امرتکم بشئ من رائی فانما انا بشر رواہ مسلم، وفی المصابیح فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انتم اعلم بامر دنیاکم۔

نکتہ رابعہ کسیکہ معتقد تطبیق است فیما بین المذہبین، نہ بآن معنی است کہ انکار اختلاف می کند، ومیگوید کہ شیخ مجددؒ ہرگز نگفتہ اند کہ مذہب من خلاف شیخ ابن عربیؒ ست، یا اختلاف قضایا بنفی واثبات در کلام شیخینؒ واقع نیست، بلکہ بآن معنی کہ ہر دو مکشوف در نفس الامر ثابت اند، ودر مرتبہ از مراتب واقع ورفع وثبوت یکے مستلزم نفی دیگر بالکلیہ نیست۔

نکتہ خامسہ اختلاف را وجوہ واسباب بسیار است خاصۃً در کشفیات چنانچہ در کلام شیخ صدر الدین قونویؒ بہ نبذے ازان اشارہ واقع است، گاہے در نفس مکشوف یکے حقیقی است ومکشوف دیگر حقیقت دیگر، یا یکے از ایشان در مقامے تدقیق وامعان را کار فرمودہ ودیگر را عبور سرسری پیمودہ، وگاہے در نحو انکشاف بہ سبب اختلاف مقام بیان اگرچہ صورت مکشوف واحد است، مثلاً فیما نحن فیہ صورت مکشوف آنست کہ ذات حق عز وجل وعلا باعتبار صفات وافعال خود باعدام مقارن وممتزج گشتہ بوجہیکہ ہیچ تبدل درآن راہ نیافتہ، ومقام بیان شیخ اکبرؒ ہمین مکشوف را از مرتبہ جمع ست کہ نہایت عروج است ومنتہائے سیر الی اللہ فی اللہ ومقام بیان شیخ مجددؒ از مرتبہ فوق است کہ نہایت نزول است ومنتہائے سیر عن اللہ، قال الشیخ المجددؒ فی المکتوب الستین بعد المائۃ من الجلد الاول فی آخرہ باید دانست کہ

---

(۱) یا التغیر۔

منشأ تفاوت علوم و معارف در مکتوبات و رسائل که ازین درویش بلکه از ہر سالک، صادر شدہ است ہمین تفاوت حصول مقامات متفاوتہ ست، ہر مقام را علوم و معارف جدا است و ہر حال را قال علیحدہ، پس فی الحقیقۃ تدافع و تناقض در علوم نباشد، انتہی۔

و گاہے بہ سبب اختلاف اصطلاحات بود کہ ناظرین در کلام تجرید[1] اصطلاحین کما ینبغی ننمایند، و بسبب تشتت الفاظ متشتت الحال شوند، و گاہے بہ سبب اتحاد اصطلاح و اختلاف مصطلح فیہ، یا محل استعمال باشد، مثلاً لفظ اللہ موضوع است برائے معنی کہ معلوم است بوجوہ کلیہ، چنانچہ علماء کلام تصریح نمودہ اند کہ معلوم ما از لفظ اللہ نیست مگر امور اضافیہ و سلبیہ، و صفات ذاتیہ کہ معلوم اند بالوجہ لا بالکنہ، و صدق این معنی بر امور متعددہ ولو علی سبیل التبادل جائز ست پس اگر شخصے ازین لفظ معنی فہمد کہ مصداق آن وجوہ کلیہ باشد، خواہ مرتبہ تجلیات کما قال الشیخ المجدد قدس سرہ بسا است کہ سالک را ظلال گرفتار خود سازد، و خود را باصل وانمایند، و شخصے دیگر مرتبہ دیگر را کہ مصداق آن وجوہ کلیہ است منظور نظر دارد و باعتبار وجہتین احکام مختلفہ متباینہ نسبت بآن یکذات پیدا خواہند شد، پس یکے گوید چنان ست، و دیگر گوید چنان نیست، و این قسم اختلاف غالباً ناشی میشود از اسباب سابقہ مثلاً احد الجانبین زید را بوجہ تیقظ و صبا ادراک کند و صورت زید متیقظ و زید صبی در خیال و حافظہ او جاگیر شد و جانب دیگر ہمان زید را بوجہ نوم و شیخوخت مثلاً ادراک کند، و صورت زید نائم و شیخ در خیال و حافظہ او مستقر شود پس ہر دو در احکام تدافع کنند، و در حقیقت تدافع نباشد، و سابق مذکور شد کہ کشف فی نفسہ از کسوت معانی و الفاظ عاری است، و این ہر دو بملاحظہ قوی فکریہ صورت میگیرند، و گاہے اختلاف باجمال و تفصیل باشد، و گاہے بقصد و تبع، پس یکے وجہے را منظور نظر دارد، و بوجہے ثانی اعتداد ننماید۔ و دیگر بالعکس،

نکتہ سادسہ تطبیق بین القولین بدو وجہ میتواند شد، یا آنکہ احد القولین را اصل سازند، و دیگر را راجع باو کنند، یا آنکہ ہر دو را بر مدلول خود گذارند، و در مرتبہ از مراتب واقع ثابت کنند، و این افضل الوجہین است۔ پس در تطبیق مطلقاً، و درین صورت مقیداً

---

[1] کان فی الاصل تحریر و ہو ایضاً صحیح ۱۲

حکمتے کہ بعض جہلاء گفتہ، و بمولانا سعد الدین تفتازانیؒ نسبت کردہ اند، کہ التطبیق تجہیل الطرفین، ساقط گشت خصوصاً در مقامے کہ طرفین از اہل کشف باشند، وقد مرّ نقل ما یلیق فی ھذا المقام من کلام الشیخ الاکبرؒ، وافتخار الشیخ المجددؒ بتطبیقہ بین العلماء والصوفیۃ فی مسئلۃ وحدۃ الوجود وحمد اللہ تعالیٰ علی تلک النعمۃ، وابتھاجہ بما حصل لہ من ذالک الکمال ادل دلیل رفعۃ منزلہ وفخامۃ درجتہ،

قولہ باید دانست کہ بعضے اکابر متاخرین در تطبیق بین ہذین المسئلتین سعی بیکار بردہ اند۔

اقول باید دانست کہ تطبیق بین ہذین المسئلتین را جمعے از محققین متصدی گشتہ اند مثل شیخ وجیہ الدین علویؒ در حقیقت محمدیہ، وصدر الدین شیرازی در اسفار، والشیخ الاجل الابجل[1] قدوۃ المحققین وسلطان المدققین شیخنا الشیخ ولی اللہ الدہلوی العمریؒ رضی اللہ عنہ وارضاہ واکرم فی الفرادیس مثواہ۔ وسیدی شرف الدین محمد دہلویؒ وحضرت شیخ مجددؒ وحضرۃ عروۃ الوثقیٰ خواجہ محمد معصومؒ

وتفصیل درین مقام آنست کہ اختلاف بین الفئتین من الوجودیۃ والشہودیۃ در چند محل ظاہر می شود،

محل اول آنکہ حضرت حق وجود مطلق است نزدیک وجودیہ، و مذہب شیخ علاؤ الدولہ سمنانیؒ وحضرت مجددؒ آنست کہ حضرت حق فوق الوجود المطلق است، واین ہر دو بزرگ درین مسئلہ با جمہور متکلمین ہمعنان اند، لیکن نزدیک متکلمین موجودیہ ذات ہمین وجود زائد است، ونزدیک این دو بزرگ موجودیہ ذات بخود است۔ نہ بوجود، واین اختلاف است کہ صاحب رسالہ بر آن مطلع نشدہ، ومتصدی تطبیق درین اختلاف صاحب اسفار است، وحاصل تطبیقہ آنکہ وجود مطلق را دو معنی است، اول وجود صرف، وثانی وجود منبسط، ومعنی اول را شیخ علاؤ الدولہ سمنانیؒ وجود حق می نامند، وشیخ مجددؒ اورا در مرتبہ شیون ذاتیہ می شمرند، کہ نزدیک ایشان عین ذات اند، وصوفیہ وجودیہ آنرا لغیب[2] ہویۃ والبطن لبطون کل باطن، وذات بحت وغیرہا من الاسماء مسمی میکنند، وہمین معنی را باجماع عین ذات باید گفت، ومعنی ثانی

---

(۱) یا الاکمل (۲) یا بعینیۃ

را شیخ علاؤالدولہ سمنانیؒ فیض حق و فعل می نامند، و حضرت شیخ مجددؒ ازان تعین وجودی تعبیر میکنند و این معنی را با جماع غیر ذات توان گفت، و ذات را فوق آن تصور نتوان نمود، زیرا که آن مرتبہ الیست از مراتب ذات، و مرتبۃ الشئ من حیث ھی مرتبۃ غیر ذالک الشئ۔ فلا نزاع بین الفریقین(۱) اصلاً۔

(عبارات صاحب اسفار در تطبیق) الحال عبارات اسفار راکہ در تطبیق بین مذہب الوجودیہ و مذہب الشیخ علاؤالدولۃ سمنانیؒ ذکر نمودہ است ایراد کنیم، قال فی الاسفار ان لفظ الوجود دینۃ یطلق بالاشتراک علی معان، منھا ذات الشئ وحقیقتہ، وھو الذی یطرد العدم فیہ، ثم قال بعد کلام وکما ان اطلاق الوجود علیہ تعالیٰ بالمعنی الاول حقیقۃ عند الحکماء فکذالک عند کثیر من المشائخ الموحدین کالشیخین محی الدین بن عربیؒ وصدر الدین القونویؒ وصاحب العروۃ فی حواشیہ علی الفتوحات، وکثیراً ما کان یطلق الشیخ وتلمیذہ الوجود المطلق علی الوجود المنبسط الذی یسمی عندھم بالظل والھباء والعماء ومرتبۃ الجمعیۃ لا المرتبۃ الواجبۃ، وکثیرا ما یطلق صاحب العروۃ الوجود المطلق علی الواجب تعالیٰ وانی اظن ان الاختلاف بینہ وبین الشیخ بن العربیؒ انما نشأ عن ھذا الاشتراک فی اللفظ الموجب للاشتباہ والمغالطۃ، وممن اطلق لفظ الوجود واراد بہا لواجب تعالیٰ، الشیخ العطارؒ فی اشعار الفارسیۃ حیث قال ؎ آن خداوندے کہ ہستی ذات اوست۔ جملہ اشیا مصحف آیات اوست

وقال الفردوسی القدسی فی دیباجۃ کتابہ ؎

جہان را بلندی و پستی توئی ندانم چہ، ہر چہ ہستی توئی

وقال العارف القیومی مولانا جلال الدین الرومیؒ فی مثنویہ ؎

ما عدمہا ئیم وہستی ہائے ما تو وجود مطلق وہستی نما

واما عند علماء الظاھر واھل الکلام فلما کان اطلاق الاسماء علیہ تعالیٰ بالتوقیف الشرعی فلا شبھۃ فی عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ایضاً عندھم علی ذاتہ تعالیٰ تسمیۃ، واما اطلاقہ توصیفا ففیہ خلاف لاجل الخلاف المتحقق بینھم فی ان کل صفۃ او فعل لا یوجب نقصاً علیہ ولا نقصاً للواجبیۃ فھل یجوز اطلاقہ علیہ تعالیٰ ام لا، قیل لا، وقیل نعم،

(۱) یا الطرفین

وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيء وغيرهما بين الواجب والممكنات، واما ماذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبة وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه يحمل منعه عن اطلاق الوجود تعالى وتكفره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عيناً للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها هو هو حملاً ذاتيا اوليا، لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من الاكابر الحكماء الصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء وهو ادراك الحق بالحق عندفنا والسالك واستهلاكه في التوحيد ومن تامل في كتبهم وتدبرهم تاملاً شافيا يتضح لديه انه لاخلاف لاحد من العرفاء والمشائخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود، وليظهر له ان اعتراضات بعض المتاخرين عليهم خصوصًا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ بن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي يرجع الى مناقشات لفظية من التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت، فكتب المحشي في حاشية كلامه ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكره، انتهى. فظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت اذ من جملته نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث، ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات، واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي وصفة واجبية هي عين ذاته فذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة اوحيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العليه

ونعوته الذاتية، او يراد انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اسمه فی المرتبة الاحدیة او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالی صفاته التی هی من مراتب تنزلاته ومنازل شیوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ کرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته

ومنها ما قال فی موضع آخر من کتابه لیس فی نفس الامر الا وجوده الحق، فکتب المحشی، بلیٰ ولکن ظهر من فیض وجوده بجوده مظاهره، فللفیض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقید، وللمفیض وجود حق،

وقال فی موضع آخر منه اذ الحق هو الوجود لیس الا، فکتب المحشی بلی هو الوجود الحق وبفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقید، وقال ایضا فیه بعد تحقیق الوجود المستفاد وعدمیة الماهیات الممکنة، ولقد نبهتک علی امر عظیم ان تنبهت له وعقلته فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه وتعالیٰ بل هو هو والاشیاء اشیاء، وکتب المحشی فی حاشیته بلیٰ اصبت فکن ثابتا علی هذا القول الی غیر ذالک من المواخذات التی یرجع کل منها الی مجرد تخالف الاصطلاحات وتباین العادات فی التصریح والتعریض وکثیرا ما یقع الاشتباه من لفظ الذات والحقیقة والعین والهویة وغیرها، اذ قد یطلق ویراد منه ماهیته وعینیته الثابتة، ویقع الغلط فی اطلاق لفظ الوجود ایضا باعتبار ارادة احد من معنی الوجود الحق، والمطلق، والمقید، والانی تامل فی الحواشی التی کتبها هذا المعترض علی الفتوحات یقف علی الخلاف بینه وبین الشیخ رح فی اصل الوجود انتهی۔

وقال فی فصل منه اعلم ان للاشیاء فی الموجودیة ثلث مراتب،

اولها الموجود الصرف الذی لا یتعلق وجوده بغیره، والموجود الذی لا یتقید بقید وهو المسمی عند العرفاء بالهویة العینیة والغیب المطلق والذات الاحدیة وهو الذی لا اسم ولا نعت له، ولا یتعلق به معرفة ولا ادراک، اذ کلما له اسم ورسم مفهوم من المفهومات الموجودة فی العقل او الوهم، وکلما یتعلق به معرفة وادراک یکون له ارتباط بغیره وتعلق بما سواه، ولیس کذالک لکونه قبل جمیع الاشیاء، وهو

علی ما ھو علیہ فی حد نفسہ من غیر تغیر ولا انتقال فھو الغیب المحض والمجھول الذی لا الامن قبل لوازمہ و آثارہ، فھو بحسب ذاتہ المقدسۃ لیس محدودًا و مقیدًا بتعین ولا مطلقًا حتی یکون وجودہ بشرط القیود، والمخصصات کالفصول والمشخصات، وانما ھی لواحق ذاتہ وبشرائط ظھورہ لا علل وجودہ لیلزم النقض فی ذاتہ تعالیٰ عنہ علوًا کبیرًا وھذا الاطلاق امر سلبی یستلزم سلب جمیع الاوصاف والاحکام والنعوت عن کنہ ذاتہ وعدم التقیید والتحدد فی وصف او اسم او تعین او غیر ذالک حتی عن ھذہ السلوب باعتبار انھا امور اعتباریۃ عقلیۃ،

المرتبۃ الثانیۃ الوجود المتعلق بغیرہ والموجود المقید بوصف زائد والمنعوت باحکام محدودۃ کالعقول والنفوس والافلاک والعناصر والمرکبات من الانسان والدواب والشجر والحمار وسائر الموجودات الخاصۃ،

المرتبۃ الثالثۃ ھو الوجود المنبسط المطلق الذی لیس عمومہ علی سبیل الکلیۃ بل علی نحو آخر، فان الوجود محض التحصیل والفعلیۃ والکلی سواء کان طبعیًا او عقلیًا یکون مبھمًا یحتاج فی تحصیلہ ووجودہ الی انضمام شئ الیہ یحصلہ ویوجدہ، ولیست وحدتہ عددیۃ اے مبدأ للاعداد، فان حقیقتہ منبسطۃ علی ھیاکل الممکنات والواح الماھیات لا ینضبط فی وصف خاص ولا ینحصر فی حد معین من العدم والحدوث والتقدم والتاخر والکمال والنقص والعلیۃ والمعلولیۃ والجوھریۃ والعرضیۃ والتجرد والتجسم بل ھو بحسب ذاتہ بلا انضمام شئ آخر یکون متعینا بجمیع التعینات الوجودیۃ والتحصلات الخارجیۃ بل الحقائق الخارجیۃ[1] متعینۃ من مراتب ذاتہ وانحاء تعیناتہ وتطوراتہ وھو اصل العالم وفلک الحیوۃ وعرش الرحمن والخلق المخلوق بہ فی عرف الصوفیۃ وحقیقۃ الحقائق وھو یتعدد فی عین وحدتہ بتعدد الموجودات المتحدۃ بالماھیات فیکون مع القدیم قدیمًا و مع الحادث حادثًا و مع المعقول معقولًا، و مع المحسوس محسوسًا، وبھذا الاعتبار یتوھم انہ تجلی لیس کذالک

---

(۱) و فی ن منبعثۃ

والعبارات عن بیان انبساط الماهیات واشتماله علی الموجودات قاصرة الاشارات علی سبیل التشبیه والتمثیل، وبهذا یمتاز عن الوجود الذی لایدخل تحت التمثیل والاشارات الا من قبل اثاره ولوازمه ولهذا قیل نسبته هذا الوجود الی الموجودات العینیة والاجسام الشخصیة نسبة الکلی الطبعی کجنس الاجناس الی الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثلات مفردة من وجه متعددة من وجه،

ثم قال والاشارة الی هذه المراتب الثلث وکونها مما ینتزع من کل منها بنفسها الوجود العام العقلی، قال علاء الدولة فی حواشیه علی الفتوحات المکیة الوجود الحق هو الله تعالیٰ والوجود المطلق فعله والوجود المقید اثره، انتهیٰ کلام صاحب الاسفار،

محل ثانی آنکہ صفات عین ذات اند یا غیر ذات و تصدی تطبیق درین اختلاف شیخ وجیه الدین علویؒ است، قال فی الحقیقة المحمدیة بعد بیان مرتبة الذات ووصفها بانه لیس هناک اسم ورسم ووصف ونعت وظهور وبطون وکلیة وجزئیة وعموم وخصوص ووحدة زائدة علی ذاته وکثرة، فاما اول ما یتجلی بصفة الحیوٰة ثم صفة العلم ثم الاحدیة التی هی شعور الذات للذات، ثم ما یتجلی به الوحدة الحقیقیة التی هی اصل قابلیات الاشیاء، ثم مرتبة بقیة امہات الصفات ای الصفات السبع الیٰ آخر ما قال،

حاصل این تطبیق آنست کہ صفات واجبی مراتب ومقامات وتجلیات حضرت حق اند تعالیٰ شانہ، وسابق گذشت کہ تجلیات ومراتب شیٔ را من وجہ عین توان گفت ومن وجہ غیر۔

محل ثالث آنکہ حقائق ماہیات ممکنہ نزدیک حضرت شیخ مجددؒ اعدام اند، ونزدیک شیخ اکبرؒ وجودات ومتصدی تطبیق درین اختلاف فی الحقیقة لا من حیث انہ مذہب الشیخ المجددؒ، صاحب اسفار ست قال فی الاسفار فی التنصیص علی عدمیة الممکنات بحسب اعیان ماهیاتها، کانک قد امنت من تضاعیف ماقرع سمعک منا بتوحید الله سبحانہ توحیداً خاصًا، واذعنت بان الوجود حقیقة واحدة هی عین الحق ولیس للماهیات والاعیان الامکانیة وجود حقیقی، انما موجودیتها بانصباغها بنور الوجود، ومعقولیتها بنحو

من انحاء ظهور الوجود، وطور من اطوار تجليه، وان الظاهر فى جميع المظاهر للماهيات والمشهود فى كل الشيون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شيونه، وتكثر حيثياته، والماهية الخاصة الممكنة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ومظاهرهما فى كونهما لا تاصل لها فى الوجود عينها والفرق بين القبيلتين ان المصداق فى حمل التى من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العينى او الذهنى، وفى حمل تلك الاعتبارات هو مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط، وبانه يوجد بازاء الماهيات الخاصة امور عينية هى نفس الوجودات عندنا، ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهية شئ فى الخارج،

والحاصل ان الماهيات الخاصة حكاية للوجودات، وتلك المعانى الكلية حكاية لحال الماهيات فى انفسها والقبيلان مشتركان فى انهما ليسا من الذات العينية التى يتعلق بها الشهود ويتأثر منها العقول والحواس بل الممكنات بالجملة الذوات هالكة الماهيات ازلاً وابداً، والموجود هو ذات الحق دائماً وسرمداً، فالتوحيد للوجود، والكثرة والتميز للعلم، اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معانى كثيرة ومفهومات عديدة، فللوجود الحق ظهور لذاته فى ذاته هو مسمى بغيب الغيب وظهور بذاته لفعله يتنور به سموات الارواح، واراضى الاشباح، وهو عبارة عن تجليه الوجودى المسمى باسم النور يظهر به احكام الماهيات والاعيان، وبسبب تباين الماهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كما مر، اتصف حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض، لا بالذات فينعاكس احكام كل من الماهية والوجود الى الآخر وصار كل منهما مرأة لظهور احكام الاخر فيه بلا تعدد وتكرار فى التجلى الوجودى كما فى قوله تعالى "وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ" وانما التعدد والتكرار فى المظاهر والمرايا لا فى التجلى والفعل، بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتاثير فيها ويتعدد الماهيات بتكثر ذالك النور كتكثر النور الشمس بتعدد

الشبکات[1] والروزن، فان کشف حقیقۃ ما اتفق علیہ اہل الکشف والشہود من ان الماہیات الامکانیۃ امور عدمیۃ لا بمعنی ان مفہوم السلب المفاد من کلمۃ لا وامثالہا، داخل فیہا ولا بمعنی انہا من الاعتبارات الذہنیۃ والمعقولات الثانیۃ، بل بمعنی انہا غیر موجودات لا فی حد انفسہا بحسب ذواتہا ولا بحسب الواقع، ولان ما لا یکون وجوداً ولا موجوداً فی نفسہ لا یمکن ان یصیر موجودا بتاثیر الغیر وافاضتہ بل الموجود ہو الوجود، واطوار وشیون وانحاوہ، والماہیات موجودیتہا انما ہی بالعرض بواسطۃ تعلقہا فی العقل بمراتب الوجود وظہورہ باطوارہا کما قیل: شعرے

وجود اندر کمال خویش سارلیست　　　　تعینہا امور اعتباری است

فحقائق الممکنات باقیۃ علی عدمیتہا فیہا ازلا وابدا واستفادتہا للوجود لیس علی وجہ یصیر الوجود الحقیقی صفۃ لہا، نعم ہی تصیر مظاہر ومرایا للوجود الحقیقی بسبب اجتماعہا من تضاعیف الحاصلۃ لہا من تنزلات الوجود مع بقاءہا علی عدمیتہا الذاتیۃ

سیہ روئی ز ممکن در دو عالم　　　　جدا ہرگز نشد واللہ اعلم،

ترجمۃ لقولہ علیہ السلام "الفقر سواد الوجہ فی الدارین" وفی کلام المحققین اشارات واضحۃ بل تصریحات جلیۃ لعدمیۃ الممکنات ازلاً وابداً، وکفاک فی ہذا الامر قولہ تعالیٰ "کُلُّ شَیْءٍ ہَالِکٌ اِلَّا وَجْہَہٗ"

قال الشیخ العالم محمد الغزالیؒ مشیرا الی تفسیر ہذہ الآیۃ عند کلامہ فی وصف العارفین بہذہ العبارۃ، فرأوا بالمشاہدۃ العیانیۃ ان لا موجود الا اللہ، وان کل شئ ہالک الا وجہہ لا انہ یصیر ہالکا فی وقت من الاوقات بل ہو ہالک ازلاً وابداً لا یتصور الا کذالک، فان کل شئ اذا اعتبر ذاتہ من حیث ہو فہو عدم محض، واذا اعتبر من الوجہ الذی یسری الیہ الوجود من الاول الحق، رای موجودا، لا فی ذاتہ لکن من الوجہ الذی یلی موجدہ، فیکون الموجود وجہ اللہ فقط، فلکل شئ وجہان وجہ الی نفسہ ووجہ الی ربہ فہو باعتبار وجہ نفسہ عدم وباعتبار وجہ ربہ موجود، فاذن لا موجود

---

(1) کان المشکاۃ وصحح مولانا الاعظمی وقال الصواب عندی الشبکات، واراد بہا "الشبابیک" ای النوافذ التی یدخل منہا نور الشمس فی البیت۔

الا الله فان كل شی هالك الا وجهه ازلاً وابداً، وقال فی فصل آخر عقده لاثبات التکثر فی الحقائق الامکانیة ان اکثر الناظرین فی کلام العرفاء الالهیین حیث لم یصلوا الی مقامهم ولم یحیطوا بکنه مرامهم ظنوا انه یلزم من کلامهم فی اثبات التوحید الخاص فی حقیقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصیة ان هویات الممکنات امور اعتباریة محضة وحقائقها اوهام وخیالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتی ان هولاء الناظرین فی کلامهم من غیر تحصیل مرامهم صرحوا بعدمیة الذوات الکریمة القدسیة والاشخاص الشریفة المکتومة کالعقل الاول وسائر الملائکة المقربین وذوات الانبیاء والاولیاء والاجرام العظیمة المتعددة بحرکاتها المختلفة جهة وقدراً، وآثارها المتیقنة وبالجملة النظام المشاهد فی هذا العالم المحسوس والعوالم التی فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص کل منها نوعاً وتشخصاً وهویة وعدداً، والتضاد الواقع بین کثیر من الحقائق ایضاً،

ثم ان لکل منها آثار مخصوصة واحکاماً خاصة ولا نعنی بالحقیقة الا ما یکون مبدأ اثر خارجی ولا نعنی بالکثرة الا ما یوجب تعدد الاحکام والآثار فکیف یکون الممکن لا شیئاً فی الخارج ولا موجوداً فیه،

ومما یترائی من ظواهر کلمات الصوفیة ان الممکنات امور اعتباریة او انتزاعیة عقلیة لیس معناه ما یفهم منه الجمهور ممن لیس له قدم راسخ فی فقه المعارف واراد ان یتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة کتبهم کمن اراد ان یصیر من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانین العروض من غیر سلیقة یحکم باستقامة الاوزان واختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالیة فانك ان کنت ممن له اهلیة التفطن بالحقائق العرفانیة لاجل مناسبة ذاتیة واستحقاق فطری یمکنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان کل ممکن من الممکنات یکون ذا جهتین جهة یکون بها موجوداً واجباً لغیره من حیث هو موجود واجب لغیره، وهو بهذا الاعتبار یشارك جمیع الموجودات فی الوجود المطلق من غیر تفاوت،

وجهة اخری بها یتعین هویة الوجودیة، وهو اعتبار کونه فی ای درجة من الدرجات

الوجود قوۃً وضعفاً کما لا یخفیٰ ونقصاً، فان ممکنیۃ الممکن انما تنبعث من نزوله عن مرتبۃ الکمال الواجبی والقوۃ الغیر المتناهیۃ والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار کل درجۃ من درجات القصور عن الوجود المطلق الذی لا تثبت قصوره ولاجهۃ عدمیۃ ولاحیثیۃ امکانیۃ یحصل للوجود خصائص عقلیۃ وتعینات حقیقیۃ وهی المسماۃ بالماهیات والاعیان الثابتۃ فکل ممکن زوج ترکیبی عند التحلیل من جهۃ مطلق الوجود ومن جهۃ کونه فی مرتبۃ متعینۃ من القصور فاذن ههنا ملاحظات عقلیۃ لها احکام مختلفۃ، الاول ملاحظۃ ذات الممکن علی الوجود المجمل من غیر تحلیل الی تینک الجهتین فهو بهذا الاعتبار موجود ممکن واقع فی حد خاص من حدود الموجودات، والثانی ملاحظۃ کونها موجوداً مطلقا من غیر تعین وتخصص بمرتبۃ من المراتب وحد من الحدود، وهذا حقیقۃ الواجب عند الصوفیۃ توجد مع الهویۃ الواجبیۃ ومع الهویات الامکانیۃ لعدم الامتیاز بین موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغیر والتحدد فی مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها المطلق لا بشرط الاطلاق واللا اطلاق ولکونه عین المرتبۃ الاحدیۃ وما حکم بوحدته مع انبساطه وسرایته فی جمیع الموجودات هو هذا المطلق الماخوذ لا بشرط شیٔ الذی لیس شموله وانبساطه علی جهۃ الکلیۃ لکونه جزئیاً حقیقیا له مراتب متفاوتۃ،

والثالث ملاحظۃ نفس تعینها المنفکۃ عن طبیعۃ الوجود وهو جهۃ تعینها الذی هو اعتباری محض وما حکم علیه العرفاء بالعدمیۃ هو هذه المرتبۃ من الممکنات وهو مما لا اعتبار علیه لان هذا التحلیل لم یبق بعد اقرار سلخ الوجود عن الممکن امر متحقق فی الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهنی فالحقائق موجودۃ متعددۃ فی الخارج لکن منشأ وجودها وملاک تحققها امر واحد هو حقیقۃ الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها التعینات اعتباریۃ کالمتعدد یصدق علیها انها موجودات حقیقیۃ لکن اعتبار موجودیتها غیر اعتبار تعددها اعتباری

ولما کانت العبادۃ قاصرۃ عن اداء ھذا المقصود لغموضہ ودقۃ مسلکہ وبعد غورہ یشتبہ علی الاذہان ویختلط عند العقول ولہذا طعنوا فی کلام ھؤلاء الاکابر بانہا مما یصادم العقل الصریح والبرھان الصحیح ویبطل بہ علم الحکمۃ وخصوصا فن المفارقات الذی ثبت فیہ تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجود اتہا المتخالفۃ لماھیات انتہی۔

ونیز مولانا جلال الدوانیؒ در شرح رباعیات خود، ومولانا جامیؒ در تصانیف خود این معنی را بنہجے تقریر کردہ اند کہ بعد از تامل در آن نزاع فریقین مرتفع میشود،

قال الملا جلال الدین دوانیؒ بعد بیان المذہبین فی شرح الرباعیات اینست محمل اقوال این دو طائفہ وہر دو مشرب بہم نزدیک۔ ؎

خدا لبطن ہر شی او قفاہا فانہ	کلا طرفے ہر شی لہن طریقعہ

واگر واقف بصیر در عمق ہر دو مشرع غوص نماید بر او ظاہر شود کہ چون مرتبہ لابشرط کہ فرقہ ثانیہ اثبات می کنند از حیز اشارۃ وعبارت واسم ورسم ولغت ووصف خارج ست، چنانچہ مذکور شد، پس بحث ونظر را در و مجال نیست، ازین جہت نیز فرقہ اولی کہ اہل نظر وبحث اند بمرتبہ ثانیہ کہ بحیثیت[1] وجوب ذاتی ومقید بشرط لاشئی است، ہستی شدہ اند، چہ ظاہر بلند پرواز عقل را۔ مجال تجاوز ازان مرتبہ نیست، لو دلوت انملۃ لاقترحت۔

ازین بیان مبین شد کہ موجود بالذات حق سبحانہ وتعالی ست، وممکنات باعتبار اضافۃ وانتساب بآن ذات موجود تمامی شوند، نہ آنکہ بحقیقت موجود اند، چنانچہ گفتہ اند "الاعیان الثابتۃ ما شمت رائحۃ الوجود بل ھی باقیۃ علی عدمہا۔

وقال الشیخ اوحد الدین عبد اللہ البلہانی قدس سرہ ؎

ظننت ظنونا بانک انت	وہا انت کون ولا قط کنت

فان کنت انت فانک ربی	وثانی اثنین دع ما ظننت

زیرا کہ محقق شد کہ نزد اہل تحقیق واصحاب نظر دقیق، وجود حقیقی است، قائم بذات خود

عہ کذا فی النسخۃ۔ وقال المولانا الاعظمی۔ قلت والصواب فی روایۃ ہذا البیت ؎ خدا الفہ ہر شی او قفاہا فانہ۔ کلا جانبیہ ہر شی لہن طریق۔

(۱) کان بیاضا فی الاصل ۱۲

نہ وصف قائم بغیر چنانچہ بحسب نظر جلی ظاہر شد، پس غیر او بحقیقت موجود نباشد، بلکہ موجود حقیقی ہمان ذات باشد بہمان معنی کہ سبق اشارۃ بدان واقع شد پس تفاوت و تباعد میان ممکنات و حق تعالیٰ در مرتبہ موجودیۃ در غایت کمال باشد، چہ ذات حق تعالیٰ عین ہستی اوست، و ممکنات نہ عین ہستی خود اند و نہ مقتضی ہستی خود، و نہ معروض ہستی خود بحقیقت، بلکہ ہست نمایند بسبب پستی خاص کہ بآنحضرت دارند، پس در مرتبہ وجود بمراتب از مرتبہ وجود حق انزل باشند، چنانچہ در مصرع یاد نمودہ شد ے ما للتراب و رب الارباب۔

ے من از تو گشتہ بچندین ہزار مرحلہ دور　　　لطیفہ آنکہ تو نزدیک تر بمن ز منی

و غنی مطلق حق تعالیٰ است، چہ اصلاً وجود و کمالات او غیر او نیست۔ ے

و بوجهها من وجهها قمر　　　ولعينها من عينها كحل

و راء عشق کحلاء المدامع خلقةً بملاءٍ، اری فی عینها منه الکحل۔

و کمال فقر و نیستی خلق راہست چہ وجود حقیقی ندارند، و نمایشے کہ دارند، نہ از ذات ایشان است بلکہ از ذات خالق، بلکہ عکس وجود حق است کہ در مراتب اعیان ایشان ظاہر شد۔ و قال فی فصل آخر ے ہستی است کہ در نیست کند جلوہ مدام　زان ہستی و نیست است عالم بنظام

اشیاست در و محو و باو موجود اند　　　آن یک صفت جلال و این یک اکرام

حق سبحانہ و تعالیٰ بذات خود موجود ست چنانچہ مشرحاً گذشت، و ظہور او در مرآت اعیان ممکنات است کہ معدوم اند، و ہمچنان بر صرافت عدم باقی اند چنانچہ آب در زمانے کہ لون ظرف در و ظاہر است، ہمچنین بر بیرنگی خود باقی است، چہ لونے کہ در و می نماید لون غیر است نہ لون او، و عالم عبارت است از آن اعیان کہ بواسطہ فیض تجلی حق نمایشے دارند، پس نظام عالم بواسطہ آن ہستی، و نیستی است، و آن اعیان نظر موحدت ذاتی حق واحدیت او مستہلک و فانی اند، و این صفت جلال ست و قہر کہ مقتضی نفی ماسوائے است، و نظر بتجلی حق و ظہور او در مرایا صفات ایشان موجود اند بآن معنی کہ ملک ربآن ایمائے رفعت اعنی موجود نما اند، و این حیثیت صفت اکرام است کہ مستدعی ظہور حق است۔ و در ان مجالی و مرایا ہست در تحقیق و بسط آن محققان گویند، شدہ ظہور مدرک مانع ادراک می شود بمشابہ تیرگی کہ از تحدق بقرص آفتاب

بابصار میرسد و نماینده ہر چیز کہ از غایب ظہور ادراک آن نتواند کرد کہ تا ستر اشعہ سطوات ظہور او نکند و او را نتوانند کشود، پس شاید کہ چیزے مظلم ہمچون عدم مطلق نماینده روشنی کامل چون وجود مطلق شود، یا روشنی ضعیف چون عدم ممکن کہ آن را عدم اضافی گویند، نماینده روشن تر از خود گردد چون آئینہ نسبت با قرص آفتاب، و تقابل میان نموده و نماینده ضروریست و مقابل ہستی جز نیستی نیست، و نماینده تا بہ نیستی بعض از صفات متصف نگردد، و بتجلیہ و تصفیہ موصوف نشود نمایندگی از و نیاید، بلکہ بحقیقت نماینده آن نیستی است، ہمچنان نماینده لون کامل آن تاریکی است تمثیل آئینہ تا بکلی از لون خالی نباشد لون نہ نماید از ین جہت مجلی و مظہر حق تعالی جز ممکنات کہ معدوم اند فی حد ذاتہا نتوانند بود چہ مظہر تا در ذات خود صفاتیکہ مظہر آنست خالی نباشد اظہار صفات غیر از و نیاید، و مظہریت را نشاید چہ ظہور صفات او مانع ظہور صفات غیر گردد، چنانچہ در مثال آب و آئینہ روشن است و درین رباعی کہ بعد ازین می آید اشارت بدانست انتہی۔

واما کلام مولانا جامی پس اشہر ازان است کہ حاجت بنقل داشتہ باشد،

و نیز متصدی تطبیق درین مقام حضرت شیخ اند، و تلمیذ ایشان سیدی شرف الدین محمد دہلوی و کلام ایشان در مقام مذکور شود انشاء اللہ تعالی۔

محل رابع وجود ممکنات، پس بعضے گمان بردہ اند کہ وجود ممکنات نزد وجودیہ وہم محض است، و ممکنات موہومات اند، و تطبیق درین مقام مستفاد می شود از کلام سیدی شرف الدین در قول الفصل و از کلام صاحب الجانب الغربی حیث قال حق تعالی اچون خواہد کہ ماہیتے از ماہیات جزئیہ کہ در علم او مرتسم و متصور و حاضر است، در خارج موجود گرداند، ماہیت را بذات مقدسہ خود کہ وجود دست نسبتے خاص میدہد، و بواسطہ آن نسبت آثار و احکام آن ماہیت در خارج ظاہر می شود، پس آن ماہیت موجودہ در علم، در خارج ظاہر میگردد، و موجود فی الخارج در خارج ظاہر می شود، و ذات باری کہ وجود ست مبدأ احکام و آثار آن ماہیت شدہ است، و علی ہذا وجود عارض ماہیت نشد، بلکہ مبدأ شد مر حصول تحقق ماہیت را در خارج و سابقا معلوم شد کہ حصول و تحقق امرے اعتباری نفس الامری است کہ از پیدا شدن ماہیت در خارج عقل آن را در ماہیت ادراک میکند، و چون عبارت ضیق است بیش ازین نتوان گفت کہ بعد از پیدا شدن۔

ماہیت یا بعد از ظہور ماہیت عقل معنی کون اخذ می کند پس اعتراض نباید کرد کہ پیدا شدن وظاہر شدن ہمان نفس بودن است کہ کون ووجود وتحقق است، زیراکہ فطانت وفہم در اخذ معانی از الفاظ الطف واشرف ازان است کہ مفید شود بظواہر مدلولات، بلکہ اقتضائے آن میکنند کہ معنی را قبل از اتمام تعبیر بالفاظ اخذ کنند والسلام،

وسید شریف در حاشیہ تجرید در دو موضع بیان این معنی نمودہ وچنین فرمودہ کہ وجود حقیقت مشخصہ است ودر وحدت ذات خود در وے تعددے نیست بوجہے از وجوہ، واو قائم ست بذات خود وعدم باو متطرق نمی شود اصلاً، وامکان باو راہ نیاید قطعاً، واو حقیقت واجب است تعالیٰ وتقدس، ومعنی بودن غیر او موجود آن است کہ مرآن حقیقت را کہ ممتنع القیام است نیز نسبتے خاصہ اوست بآن، واگرچہ آن نسبت مجہول الکیفیۃ است،

واین حقیر می گوید کہ آن نسبت مجہول الکیفیۃ نیست، بلکہ معلوم است، چہ او عبارت از نسبت مبدئیت است. ونسبۃ مبدائیت مجہول الکیفیۃ نیست،

ودر موضع دیگر از حاشیہ تجرید فرمودہ کہ واجب وجود مطلق است، یعنی معرا از تقئید تغیر وانضمام باو، وعلی ہذا متصور نمیشود عروض وجود مر ماہیات ممکنہ را، پس نیست معنی موجود بودن ماہیات ممکنہ را الا آنکہ آن ماہیات ممکنہ را نسبتے مخصوص است بحضرت وجودے کہ قائم ست بذات خود، وآن نسبت بر وجوہ مختلف وانحاء شتی ست، متعذر است اطلاع بر ماہیت آن نسبت. پس موجود کلی باشد اگرچہ وجود جزئی حقیقی است، آن گاہ فرمودہ ہذا ملخص ماذکرہ بعض المحققین من مشائخنا، قال ولا یعلمہ الا الراسخون فی العلم،

وچون سید شریف کہ امام متاخرین است، این معنی را پسندیدہ است ومعرفت او را براسخین در علم حوالہ کردہ، باید کہ مبتدیان نارسیدہ، وپیران نابالغ، زبان اعتراضات واہیہ وشبہات فاسدہ، دراز نکنند، وبقصور فہم معترف شوند والسلام انتہی،

ونیز از کلام صاحب اسفار چنان منقول شد،

محل خامس در آنکہ نسبت ممکنات بواجب عینیت است، یا غیریت، ومتصدی تطبیق درین

عہ در نسخہ "حقیقت مشخصہ نیست ودر حد" ۲

مقام حضرت شیخ مجددؒ داند، و خواجہ محمد معصومؒ و صاحب اسفار، و شیخ وجیہ الدین علویؒ، و سید شرف الدین دہلویؒ۔

و اما کلام حضرت شیخ مجددؒ پس سابقاً منقول شد، و نیز در مکتوب چہل و چہارم از جلد ثانی می فرمایند، محبت آثار التحقیق این مبحث را فقیر در مکتوبات و رسائل خود بتفصیل نوشتہ است، و نزاع فریقین را بلفظ راجع داشتہ، مع ذالک چون پرسیدہ اند، سوال را از جواب چارہ نبود، بضرورت چند کلمہ نوشتہ اند الی آخر ما قال، ثم قال بعد بیان التطبیق، حضرت والد بزرگوار این فقیر کہ از علماء محققین بودند می فرمودند قدس سرہ، کہ قاضی جلال الدین اکرمی[1] کہ از علماء متبحر بود از من پرسیدہ کہ نفس الامر وحدت است یا کثرت، اگر وحدت است، شریعت کہ بنائے آن بر احکام متبائنہ و متمائزہ است باطل میگردد، و حضرت ایشان ما در جواب او فرمودند کہ ہر دو نفس الامر است، و آن را بیان فرمودند بخاطر فقیر نماندہ است کہ در بیان آن چہ فرمودند، آنچہ درین وقت بخاطر فقیر ریختند در تسوید آورد و الامر الی اللہ سبحانہ انتہی۔

و اما کلام خواجہ محمد معصومؒ پس مولانا عبد اللہ لبیبؒ در رسالہ خود میگوید پس از نگارش این رقوم از مغفور مرحوم حقائق و معارف آگاہ شیخ محمد معصومؒ ممتاز سلسلہ نقشبندیہ ساکن بلدہ سہرند رقم چند در بیان این بلند دیدہ شد، و خلاصہ آن بفہم قاصر آنچہ در آمد این ست کہ صوفیہ موحدہ بوحدت وجود قائل اند و علماء آن را کفر و زندقہ نامند، و نزاع ہر دو فرقہ بلفظ راجع است، وجود ضعیف ممکنات در نظر صوفیہ خیال محض است، و عدم مطلق و ہمہ اشیاء ظہورات حق تعالی اند، نہ عین حق تعالی جل سلطانہ و معنی "ہمہ اوست" "ہمہ از وست" و نظر علماء جہت تعلق احکام تکلیف بر ہمیں وجود منحصر، و این بمنزلہ مجاز متعارف، و آن حقیقت مہجورہ، و لہذا آن را عالم حقیقی نامند، و این را عالم مجازی ہر دو طائفہ مضمون ہدایت مشحون کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ معترف و مقر و اللہ اعلم بالصواب و تحقیقۃ الامر انتہی۔

و اما کلام صاحب اسفار فقد قال، والحق ان کلا من طریقی العالی والمقصر ای الماول والمشبہ انحراف عن الاعتدال الذی هو طریق الراسخین فی العلم والعرفان، فکل منهما ینظرون فی المظاهر بالعین العوراء لکن المجسمۃ بالیسری، والماولۃ بالیمنی،

(۱) فی نسخۃ ذکر می۔

واما الکامل الراسخ فهو ذو العینین السلیمتین یعلم ان کل ممکن زوج ترکیبی لہ وجہان، وجہ الی نفسہ و وجہ الی ربہ کما مر ذکرہ، فبالعین الیمنی ینظر الی وجہ الحق فیعلم انہ الفائض علی کل شئ، والظاہر فی کل شئ فیعود الیہ کل خیر وکمال وفضیلۃ وجمال، وبالعین الیسری ینظر الی وجہ الخلق ویعلم ان لیس لہا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم، ولا شان الا قابلیۃ الشیون والتجلیات، وھی فی ذواتہا اعدام ونقائص تنتہی الیہا کل نقص وآفۃ وفتور ودثور، فالا لسان حال فی فلو ذات الممکن عن نعت الوجود وشقیقہا عن لون الکون، وقبولہا اشراق نور الحق علیہا ونفوذ لون الوجود فی ذاتہا ے رق الزجاج ورقت الخمر۔ فتشابہا وتشاکل الامر فکانہ خمر ولا قدح۔ وکانہ قدح ولا خمر۔

واما کلام شیخ وجیہ الدین علویؒ فقد قال فی الحقیقۃ المحمدیۃ، اعلم ان کل واحد من صفات اللہ تعالی صفۃ قدیمۃ غیر متناہیۃ لا ذاتاً ولا تعلقاً...........عہ

واما کلام سیدی شرف الدینؒ پس در وجوہ عینیت منقول شد،

باید دانست کہ کلام شیخ اجل ولی اللہ دہلویؒ کافی است در تطبیق اکثر این اختلافات چنانچہ ہر کسیکہ مکتوب مدنی را خصوصاً، و دیگر تصانیف آنجناب را عموماً مطالعہ کند پوشیدہ نماند۔

اما چون صاحب رسالہ در ینجا بر نقل دو سہ جملہ از مکتوب مدنی اکتفا کردہ، ما نیز بر تحقیق کلمات قدسیہ شریفہ اکتفا نمائیم اگرچہ در کلام تطبیق مذہبین در مسائل کثیرہ از اصول و فروع اختلافات شد بوجہیکہ در ہیچ مقام نزاعے بین الفریقین باقی نماندہ، و در حقیقت این کلمات قدسیہ شریفہ آنجناب نیز کافی و وافی است زیرا کہ مشتمل اند بر چند مقام۔

مقام اول در بیان معنی ہر یک از وحدت وجود و وحدت شہود و تطبیق اجمال در میان ہر دو فی المرجع والمآل، و این مقام در جملہ اولی مبین گشتہ۔

مقام ثانی تطبیق در بیان حقائق اشیاء باصطلاح شیخینؒ ھذا ھو المتکفل للتطبیق بین العینیۃ والغیریۃ ایضاً لان الماہیۃ الموجودۃ ھی الماہیۃ ولحوق الوجود بہا لا ینفی مرتبۃ الماہیۃ فاذا اثبت العینیۃ فی الجملۃ فی مرتبۃ الحقیقۃ والماہیۃ ثبتت فی الماہیات الموجودۃ

---

(۱) کان فی الاصل "قابلیۃ البیان" ۱۲ عہ فی الندوۃ ایضا ہہنا بیاض۔

بالضرورۃ۔ واین مقام در دو جا در کلام فیض النیام مذکور است اول در قول ثانی وثانی در قول رابع،

مقام ثالث محمل کلام حضرت شیخ مجددؒ را بیان کردن، وسبب انتصاب ایشان را بر مخالفت بوجود مع الاتفاق فی الحقیقۃ تعین نمودن، ولیس وراء المقامات الثلثۃ الا الفروع والجزئیات وکل الصید فی جوف الفراء۔

قولہ وچون فقیر این ہر دو مسئلہ را بما لہا وما علیہا بیان نمود ازان نیز بقدر ضرورت بیان مینماید

اقول بانواع توضیحات فضائح کلام صاحب رسالہ ظاہر ومبرہن شد ونیز ہویدا گشت کہ اکثر ہذیانات او از قبیل خلاف واقع وجہل مرکب است وآنچہ بعد ازین بر آن بنا خواہد ساخت از جنس بناء فاسد بر فاسد، وتجارت کاسد بر کاسد است کہ ثمرہ آن جز سقوط وانہدام وبہرہ آن جز خسارت وناکامی چیزے دیگر نیست، وقطع نظر از اہمال ہذیانات او ظاہر گشت کہ آنچہ در بیان مسئلتین مذکور کردہ باہم متطابق است چنانچہ بعد از ہر مطلب بدان اشارہ کردہ اند، پس بعد ازین ہمہ متصدی استبعاد تطبیق شدن امارتے ست قوی بر حماقت وسفاہت او، حیث لا یفہم خطابہ فضلاً عن خطاب غیرہ، وعجب است کہ اکثر اصول مباحث مسئلتین از کلام سیدی شرف الدینؒ فراہم آوردہ، مگر تفریعے چند باطل ورکیک کہ مخصوصات رسالہ اوست، وباین ہمہ نفہمیدہ است کہ سیدی شرف الدینؒ در تقریر این مسائل جامع انداز مواضع متفرقہ ومذاہب مختلفہ، وبعضے ازان مذاہب را باوجود یہ وشہود یہ مشابہتے نیست بلکہ از مکشوفات خاصہ شیخ الشان استؒ، ونیز آنچہ در معرض استبعاد تطبیق از صاحب تطبیق نقل نمودہ غیر واقعی است بدقائق تطبیق، اے کاش از مکتوب مدنی جملہ صالحہ را نقل میکرد تا سخافت استبعادات او بر صبیان ومجانین نیز پوشیدہ نمی ماند فضلاً عن الفضلاء، واین ضرورت کہ موجب اقتصار برین قدر قرار دادہ، نیز مبہم گذاشتہ، اگر مراد از ضرورت وجوبی است پس قول ثالث ورابع را مدخلے نیست، اکتفا بر قول اول وثانی پسندیدہ بود بلکہ در تطبیق اجمالی حاجت بقول ثانی نیست، ودر تطبیق تفصیلی بعد از ذکر مسئلتین حاجت بقول اول نیز نیست، زیرا کہ بیان مذہبین را لاسیما بعد ذکر مسئلتین در نفس تطبیق مدخلے معتد

بہ یافتہ نمی شود،

واگر مراد ضرورت استقسانی است، پس ظاہر است کہ این قدر کفایت نمیکند، وغالبا سبب اکتفا صاحب رسالہ برین مقدار آنست کہ فہم او از آنچہ در مکتوب مدنی مذکور و مسطور است عاجز وقاصر آمدہ، واین مقدار را بفطانت بتراء خود در اعتقاد فہمیدہ، اما چون لغور آن نرسیدہ، شکوک چند ازہم آوردہ وباین تقریب جمیع آنچہ بروے مشکل شدہ، اینجا ایراد نمودہ، وفیہ عبرۃ للنظار وحیرۃ لاولی الابصار۔

قولہ وآنچہ درین باب بخاطر فقیر ریختہ اند، در اثنائے ذکر بعض مقالات الیشان نیز مذکور می سازد،

اقول لکل شیٔ علامۃ، ظاہر آنست کہ این از قبیل وحی شیطانی است، وَاِنَّ الشَّیٰطِیْنَ لَیُوْحُوْنَ اِلٰی اَوْلِیٰٓئِھِمْ لِیُجَادِلُوْکُمْ وَاِنْ اَطَعْتُمُوْھُمْ اِنَّکُمْ لَمُشْرِکُوْنَ" وَاللّٰہُ یُضِلُّ مَنْ یَّشَآءُ وَیَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ" "وَمَنْ یُّضْلِلِ اللّٰہُ فَمَا لَہٗ مِنْ ھَادٍ"

وانصاف آنست کہ ذکر این واہیات درضمن ذکر مقالات بزرگان، محض از باب تسوید تحریف است واین دعوی بلا دلیل نیست بلکہ دلائل آن سابق واضح شدہ وآیندہ نیز واضح خواہد شد انشاء اللہ تعالیٰ، وباقطع نظر از دلائل عاقلان را رکاکت وحرازۃ این کلمات واہیات وہفوات بے ثبات در اول توجیہ کالشمس فی رابعۃ النہار ہست، ؎

ولیس یصح فی الاذہان شیٔ ۔۔۔ اذا احتاج النہار الی دلیل۔

قولہ وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب۔

اقول وما توفیقی ایضًا الا باللہ الہادی الرشید، ولکن اقول یارب اسئلک بمحمد صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ السالکین طریقک المستقیم، وبکلامک القدیم الذی جعلتہ تفصیلاً لکل شیٔ ان تجیب دعائی ولا تردہ علیّ کما رددت دعاء صاحب الرسالۃ علیہ وان تجعلنی فی ہذا الدعاء مخلصا لامنافقا یکذب قولہ حالہ وحالہ قولہ۔

قولہ قال صاحب التطبیق ان لفظۃ وحدۃ الوجود ووحدۃ الشہود قد تستعملان فی معرفۃ حقائق الاشیاء علی ما ہی علیہ فنظر وانی وجہ ارتباط الحادث بالقدیم نوقع عند قوم ان العالم اعراض مجتمعۃ فی حقیقۃ واحدۃ کما ان صورۃ الانسان وصورۃ الفرس وصورۃ الحمار متواردات علی الشمع والطبیعۃ الشمعیۃ باقیۃ

فی جمیع الحالات لکن الشمع لا یسمی باسم التماثیل الا بتلک الصور المتواردة علیہ بل تلک الصور فی الحقیقۃ ہی التماثیل لکن لا وجود لہا الا بضم ضمیمۃ وہی الشمع، ووقع عند آخرین ان العالم عکوس الاسماء والصفات الطبعت فی مرایا الاعدام المقابلۃ لتلک الاسماء والصفات کما ان القدرۃ یقابلہا عدم وہو العجز فلما انعکس صور القدرۃ فی مرأۃ العجز صارت قدرۃ ممکنۃ، وعلی ہذا القیاس سائر الصفات والوجود ایضًا علی ہذا الاسلوب فالمذہب الاول یسمی بوحدۃ الوجود، والثانی بوحدۃ الشہود،

وقد وقع عندنا ان المکشوفین صحیحان جمیعا، لکن القول بان وحدۃ الشہود علی ہذا المعنی لم یقل بہ الشیخ ابن العربیؒ سہو، بل الشیخ واتباعہ بل الحکماء ایضًا یقولون بہا، وذالک لان محصل ہذا القول بعد التہذیب والتخلیص من المجازات والاستعارات التی اوجبت صعوبۃ الفہم ہو ان الحقائق الامکانیۃ اضعف وانقص والحقیقۃ الوجوبیۃ اتم واقوی بحیث یمکن ان یقال للحقائق الامکانیۃ انہا اعدام ظہر فیہا صور الموجودات ولا خفاء ان ہذا القول متفق علیہ

اقول فی ہذا النقل تغیر یسیر لا یخفی علی من راجع المکتوب المدنی ونحن وان کان یکفی بنا ان نقتصر علی رد ما اوردہ صاحب الرسالۃ مصدرًا لقولہ اقول ولا نعترض لہا فی کلام الشیخؒ من الدقائق ومطویات الحقائق لکن حملنا علی ذالک الحدب علی الطلاب والتشحیذ للاذہان اولی الالباب،

فنقول قول الشیخؒ تارۃ تستعملان کما فی المکتوب المدنیؒ لیشیر الی ان لہما استعمالًا آخر فی معنی سبقت الیہ الاشارۃ فی کلامہ ومآل وحدۃ الوجود علی ذالک المعنی الی قیام العبد فی المقام الذی منہ یحکی التوحید الوجودی بالمعنی المشہور اسے اثبات العینیۃ والاستغراق فی ہذہ الجہۃ مع معرفۃ جہۃ العینیۃ وہذا الاصطلاح ہو الماخوذ عن بعض اتباع السید آدم البنوریؒ والتوحید الشہودی بہذا المعنی اتم وارفع من التوحید الوجودی لانہ مقام فی الطریق یحل فیہ بعض السالکین

متی یخلص اللہ تعالیٰ الکاملین منہم۔
قلت ولعل الشیخ المجدد ایاہ عنی فی بعض مکاتیبہ حیث قال ہذا مقام یجب الحلول فیہ لکل سالک واما النقص الاقامۃ فیہ۔
واعلم ان ہاتین اللفظتین یستعملان فی مباحث السیر والسلوک الی اللہ عز وجل بوجہ آخر ایضاً قریب من ہذا فوحدۃ الوجود تطلق علی الاستغراق فی مشاہدۃ سریان الوجود المطلق الصرف واعنی بہ علی مشرب التحقیق الوجود المنبسط علی ہیاکل الموجودات وانکشاف کون کل من ہذہ الوجود والموجودات مرآۃ للآخر ومشاہدۃ اضمحلال الاشیاء من حیث انفسہا فیہ۔ وظہورہ وتمثلہ فیہا وتطورہ وتشونہ بہا۔
ووحدۃ الشہود فتطلق علی الاستغراق فی مشاہدۃ الذات الصرف مع الغفلۃ التامۃ[1] من الاشیاء حتی الاسماء والصفات والشیون والاعتبارات فلیس ہناک ثبوت للاشیاء ولا تمیز بینہا ولا سقوط التمیز واکثر استعمال الشیخ المجددؒ وحدۃ الشہود فی ہذا المعنی وہو المسمی بالشہود الحالی عندہم۔
وکلام العرفاء مختلف فی التفاصیل بین ہذین المقامین وقد مرت الاشارۃ الی نبذ منہ فی کلام الخواجہ عبد اللہ الاحرارؒ والشیخ المجددؒ یدعی ان ہذہ التوحید کان فی الاصول[2] وبدونہ فی طریق الولایۃ متعذر۔
ویستفاد من معارفہ الکاملۃ ترجیح التوحید الوجودی بہذا المعنی علی توحید الشہودی وان لم یسمہ بالتوحید الوجودی تحاشیاً عن اطلاق لفظۃ الاتحاد والسریان والتطور اذ المتبادر من ہذہ الالفاظ مالا یلیق بذالک الجناب وانت تعلم ان ہذا الاختلاف لا یضر اذ ہو قائل بحقیقتہ، وللہ در الشیخؒ حیث لم یقل لہما معینان وما شبہ ذالک بل قال نستعملان اشارۃ الی احتمال التجوز والاشتراک والنقل وراعی اصطلاح القوم فی ایراد لفظۃ المعرفۃ دون العلم ونظائرہ ولہم فی اختیار لفظ المعرفۃ علی سائر الالفاظ وجوہ عدیدۃ لا یخفی علی المتتبع، والمراد بالحقائق

---

(۱) او الکاملۃ ۱۲ (۲) وفی ن وَ ’’ان الوصول بدونہ‘‘ ۱۲

فی قولہ حقائق الاشیاء الماھیات من حیث لہا تحقق فی ظرف ما وبا الاشیاء مایصح ان یحکم علیہا وبہا ومتعلق الظرف الثانی فی قولہ علی ماھی علیہ واقعۃ فا لکلام یشتمل الموجودات والمعدومات، واما قولہ فننظر وانی وجہ ارتباط الحادث بالقدیم فالمراد بالحادث فیہ اعم مما ھو بالزمان وبالقدیم اخص مما ھو بالزمان، وفی زیادۃ لفظ الوجہ اشارۃ الی ان الکلام فی ھذا المقام بعد ثبوت الارتباط، ولیس المراد بوجہ الارتباط ھی الحرکۃ القدیمۃ بالنوع، او الارادۃ او غیرھما، بل المراد بہ کیفیۃ الارتباط، وتحقیق ان ھذا الارتباط علی ای وجہ وقع، وما النسبۃ الممکن الی الواجب اھی الصدور فقط او التمثل[1] او الظہور فالاول مسلک اھل النظر والثانی مسلک اھل الکشف،

ثم لایخفی علیک ان مسئلۃ وحدۃ الوجود ذات جہتین، یحتمل ان یکون من مسائل ربط الحادث بالقدیم، ویحتمل ان یکون من مسائل انضمام الوجود الی الماھیات، ولکن لما جعلت قرینۃً للتوحید الشہودی کان حملہا علی الاول فی ھذا المقام اولی، وقد اشار الشیخ فی موضع آخر من المکتوب المدنی فی المذاھب المشہورۃ فی کیفیۃ انضمام الوجود الی الماھیۃ الی الجہۃ الثانیۃ ایضًا، والیہا مال العارف الجامی فی اشعہ۔

فان قلت اذا خصصت[2] القدیم بالقدیم بالذات نما وجہ صحۃ الکلام اذ المذھب المنصور فیما بعد من مذاھب الوجودیۃ ان الامر المرتبط بالممکنات ھوا لوجود المنبسط، ومن مذھب الشہودیۃ انہا صفات الواجب لان الممکنات عندھم انما ھی ظلال الصفات مع ان القدیم بالذات منحصر فی ذات الحق تعالیٰ،

قلت نعم الامر کذالک فی الارتباط بالذات وبلاواسطۃ، لکن الممکنات مرتبۃ بذات الواجب تعالیٰ بواسطۃ الوجود المنبسط علی الرائی الاول وبواسطۃ الصفات علی الرائی الثانی وھذہ الواسطۃ عین الذات او تعینہا او صفۃ من صفاتہا التی

(۱) او التمثیل ۱۲ (۲) او خصصت ۱۲

هی ظلا لہا، فالامر المرتبط بہ الممکنات فی الحقیقۃ ہی الذات،

وایضًا المقصود بالبحث ہٰہنا، بالذات ہو الارتباط بالذات سواء کان ارتباطًا

بالذات او بالعرض،

ثم ان المراد بالقوم الاول الشیخ ابن العربی واتباعہ[۱] واراد بالعالم فی قولہم

العالم اعراض مجتمعۃ فی حقیقۃ واحدۃ، ہو الحقائق الخاصۃ الامکانیۃ، فبالقید الاول

خرجت عنہ الحقائق الثابتۃ المحیطۃ کالوجود المنبسط المسمی عند الشیخ المجدد بالتنزل

الوجودی، وبالقید الثانی خرج الاسماء والصفات من حیث انہا اسماء وصفات، وعلی ہذا

فالمراد بالعالم فی موضوع قضیتی الوجودیۃ والشہودیۃ واحد، وان ارید بالعالم

ہٰہنا مطلق ما سوی الذات البحت، فالمناسب حینئذٍ ان یراد فی الکلام الشہودیۃ ایضًا

ہذا المعنی فیفسد علی کلا المذہبین اذ الاسماء والصفات والتعین الحق[۲] والوجودی،

لیس شئ منہا عکوسًا للاسماء والصفات، وکذا الاعدام المقابلۃ لہا عند الشہودیۃ

والوجود المنبسط علی الرائی المنصور من اراء الوجودیۃ، وکذا الامہات السبع عندہم

وبالجملۃ فمن المتحقق عند الجمیع ان الاشیاء من المذکورات لا یسمی بالعالم

وقولہم اعراض یحتمل معنیین لما عرفتہ من ان الاعراض علی قسمین احدہما

مثل السواد والبیاض. والثانی مثل الابوۃ والبنوۃ والعمی والصم، وکلا القسمین

مما یصح علیہ حمل الاعراض ہٰہنا، ولکن علی الاول یراد بالعالم الوجودات الخاصۃ

التی ہی شیون الوجود الظاہر، وعلی الثانی الخصوصیات التی بہا تقید الوجود المنبسط

ویکثر وہی النسب العارضۃ لہ، وکلا التعبیرین شائع فی کلام القوم کما نقلنا من

قبل، فالاولی ہی الحقائق البالغۃ فی اقوالہم فتارۃ یقولون ان العالم موجود متحد بالحق

مستفید الوجود[۳] منہ، واخری یقولون لیس فی الخارج الا اللہ وانما الماہیات امور

متخیلۃ فیہ تخیل الصورۃ فی المرایا، وبالجملۃ فتسمیۃ الاشیاء اعراضًا مجازیۃ من حیث

قیامہا بالغیر، واما بمعنی الحقیقی للاعراض فظاہر انہ لیس بمراد علی رائی الوجودیۃ

---

(۱) او اشیاعہ ۱۲ (۲) او الحق ۱۲ (۳) انا الوجودیۃ ۱۲

وعلماء الظاهر اذ لا يشك احد فی ان العالم ينقسم الی جواهر واعراض، واما قول الشيخ المجدد ان هذا التقسيم انما هو فی بادی النظر، والتحقيق ان العالم كله اعراض فلعل المراد به بالنسبة الی اصوله من الاسماء والصفات كذالك لا مطلقا وهذا ظاهر جداً، والمراد بالاجتماع فی قولهم مجتمعة بما يعم اجتماع السواد والبياض ومثل اجتماع الابوة والبنوة والعمی والصمم فی ذات واحدة، ومثل اجتماع الصور فی المرآة وما اشبه وليس المراد بالاجتماع ما يكون بالزمان البتة فلا يحتاج فی التمثيل بالصور المتواردة علی الشمع الی جعله تنظيرا وفی لفظ الحقيقة تنبيه علی انها موجودة فی جميعها مع الاعراض علی انها مستقلة فی امر باعتباره كانت الاشياء اعراضا لها، ووحدة هذه الحقيقة علی انها اعلی وابهی من ان يكون جنسية او نوعية او شخصية او عددية بل هی الوحدة الحقة المحيطة بالكل التی لا تزاحم الكثرات اصلاً.

التنبيه ومما يجب ههنا التنبيه لنكتتين.

الاولی، ان الاجتماع ههنا يحتمل ان يكون بالذات اے بلا واسطة، فالاول بالنسبة الی الوجود المنبسط والثانی بالنسبة الی الذات هذا ما يحكم به النظر الجلی، واما علی النظر الدقيق فما هو من قبيل اجتماع الصور فی المرايا يوشك ان يكون فی الذات والوجود المنبسط كليهما بالذات كما هو رأی الطائفتين، هذا ان اريد بالحقيقة الذات وان اريد بها الوجود المنبسط كما هو الظاهر من قوله ۱۲ لا بضم ضميمة هی الشمع فلا حاجة اليه

الثانية ان الاجتماع فی حقيقة واحدة، اما ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحقيقة فعلی الاول يكون العالم اعراضا موجودة فی عين واحدة، وعلی الثانی يكون اعراضا متفقة فی حقيقة واحدة والظاهر هو الاول، والثانی ايضا غير بعيد من السياق والسباق، اما السياق فلان ارتباط الحادث بالقديم حاصل علی هذا الوجه ايضا بل هو اقوی الارتباطات، واما السباق فلان التمثيل بالشمع فالصور الواردة فيه يدل علی ان تلك الحقيقة تسمی باسماء تلك الصور كما يسمی الشمع باسماء التماثيل وهذا بالحقيقة من شان الطبائع بالنسبة الی ما تحتها بانضمام الفصول والتشخصات

وأما الاعراض بالنسبة الى محالها فانما تسمى بالاسماء المشتقة من الاعراض، وعلى هذا انما لم يورد مثالاً من الطبائع النوعية والجنسية لئلا يتوهم ابهاما واحتياجها في تحصيلها الى الافراد وما يناسبه من الاوهام الباطلة فاحفظ هذين الوجهين فسينفعانك فيما بعد انشاء الله تعالى والمراد بالصورة في قوله صورة الانسان وصورة الفرس وصورة الحمار على ان يكون المراد بالاعراض القسم الاول الهيئة العارضة للاجزاء والمقادير من الاستقامة والانحناء والزوراء وعلى ان يكون المراد بها القسم الثاني نسبة بعض الاجزاء الى بعض، ويمكن ان يقال على القسم الثاني ان يكون الشمع بحيث يسمى انساناً او فرسا او حمارا، هو بعينه كونه صورا لهذه الحيوانات وذالك لان هذه الصورة من انها صور الانسان والفرس والحمار موهومات محضة انما تحققها ووجودها في الوهم فقط- والشمع لا يصير بذالك انسانا ولا فرسا ولا حمارا-
وفي قوله متواردات على الشمع اشارة الى ان المراد بالشمع ماهو الجزئي الخاص منه وبه انطبق على الممثل له، فلان الوجود المنبسط متعين بنفسه غير محتاج في وجوده وتعينه الى ما تحته من القيود، قوله والطبيعة الشمعية المراد بالطبيعة الشخصية وانما فسرها بذالك لان الطبيعة كثيرا ما تطلق على الحقيقة الكلية، والمراد ببقائها في جميع الحالات بقاءها بهيئتها وتشخصها وصفاتها اللازمة الحقيقية في جميع حالات توارد الصور عليها. وفي هذا الكلام ايماء الى ان الوجود المنبسط لا تؤثر فيه هذه التجددات والانفعالات، وكلمة لكن في قوله لكن الشمع لا يسمى باسم التماثيل استدراك مما كاد ان يتوهم من اجتماع الصور وتواردها، ان الشمع يصير متحدا بها اتحادا حقيقيا، بحيث يتحد انحاء وجودهما- فافاد اولا ان الشمع في نفسه متعال عن التسمي باسماء التماثيل، بل انما يلحقه ذالك باعتبار تلبسه بها، ثم ترقى فافاد ان مدار الاسماء هناك هي الصور وهي المسماة بالحقيقة باسماء التماثيل، وتسمية الشمع بها مجازية بواسطة الاتحاد التقويمي الانضمامي، وكلمة لكن في قوله لكن لا وجود لها الا بضوضميمة استدراك عن تسمي التماثيل بالحقيقة، واذا كانت المسماة بالحقيقة

هی التماثیل کانت الاثار بالذات مستندة الیها مرتبته علیها فاستند رکب بهذا القول وافاد ان اصالة التماثیل لیس من حیث انها التی ترتب علیها الاثار بل من حیث کونها مدار الاسماء الخاصة، واما من حیث ترتب الاثار فالمستقل هو الشمع، ومن ههنا ظهر ان اختلاف الصور والشمع فی نحو وجود الشمع استقلالی،

فان قلت هذا مخالف لما سبق منکم من ان المسمی بالاسماء بالحقیقة هو الوجود المنبسط.

قلت ان الاسماء من حیث هی اسماء الهویات منطبقة علی الوجود المنبسط وهو مرادنا مما سبق، واما من حیث خصوصیاتها الدائرة معها وجوداً وعدماً، فلاشك انها فی الحقیقة اسماء الصور والهیئات العارضة للوجود المنبسط کما یستفاد من کلام الشیخ. والمراد باخرین فی قوله ووقع عند آخرین هو الشیخ المجدد واتباعه فی قولنا العالم عکوس الاسماء والصفات اشارة الی ان تکثر اجزاء العالم بواسطة تکثر الاسماء المندرجة تحت الصفات اذ من الاسماء ما هی سلبیة وما هی ثبوتیة، وهی علی تکثر انواعها راجعة عندهم الی الصفات الثمانیة لا کما توهم صاحب الرسالة من قبل من ان هذه الخصوصیات المتکثرة مستندة الی تکثر الوجود،

ومما ینبغی ان یعلم انه لیس المراد بالانطباع والانعکاس والعکوس والمرایا فی هذا المقام معناها الحقیقی فان ذالك من خواص بعض الاجسام بل المراد بالانطباع تحقق الشیء فی امرین متقابلین علی سبیل التقابل بتحقق الصفات الکمالیة فی الوجود ثبوتاً وفی العدم انتفاء، او بالعکوس الظواهر فی المرتبة الثانیة وبالمرأة الامر الذی بحسبه یظهر الکمالات هکذا افسر هذه الکلمات الشیخ المجدد فی مکاتیبه واهل البیت ادری بما فیه

واما مقابلة الاعدام للاسماء والصفات من قبیل مقابلة العدم والملکة بل من قبیل تقابل الوجود الخاص والعدم الخاص فاحفظه[1] فانه سینفعك فیما بعد ان شاء الله تعالی

---

(۱) فاحتفظ به ۱۲

وحاصل الکلام ان الحقائق الامکانیۃ وجودات ضعیفۃ ممتزجۃ بالاعدام والعدم لیس لہ عین فی الخارج بالذات بل تحصل بتلک الوجودات فقط، ثم فی التمثیل بالقدرۃ والعجز اشارۃ الی ان ہذہ المقابلۃ لیس من قبیل التناقض، لان ہذا العدم محمولی معدولی لا ربطی سلبی وذالک لان نقیض القدرۃ ہو اللاقدرۃ مثلا لا العجز، ولا من قبیل العدم والملکۃ لان عدم ملکۃ قدرۃ الواجب ہو عجز الواجب تعالی عن ذالک ولاشک انہم لم یریدوا بہذا العدم عدم صفۃ الواجب بل التحقیق ان الواجب تعالی لہ صفات وتلک الصفات یتعقل فی مقابلۃ کل منہا سلب خاص وذالک السلب الخاص صفۃ من صفات العدم فافہم فانہ مما یخفی علی کثیر من الناظرین،

والمراد بانعکاس ضوء القدرۃ فی مرأۃ العجز امتزاج الظہور الثانی للا ستقلالی الضعیف بالعدم الخاص المقابل لہ واما قولہ علی ہذا القیاس سائر الصفات فاصولہا الحیوۃ والعلم والقدرۃ والارادۃ والسمع والبصر والتکوین والبواقی کلہا راجعۃ الیہا، فبعضہا اعتبارات لاحقۃ لہا وبعضہا صفات عدمیۃ ملازمۃ لہا، وبعضہا جزئیات مندرجۃ تحتہا الی غیر ذالک، وبہا ینتظم امر الکل، وقد سبقت الاشارۃ الی الفرق بین الشیون والصفات والاسماء علی طور ہم،

قولہ والوجود ایضا علی ہذا الاسلوب یعنی ان وجود الممکنات ظل الوجود الحقیقی وضوء من اضوائہ انعکس فی مرأۃ العدم الخارجی المقابل لہ ہذا، والمذہب الاول یسمی بوحدۃ الوجود بمعنی ان الوجود فی جمیع الاشیاء حقیقۃ واحدۃ ولتلک الحقیقۃ اتحاد بوجہ مع الواجب تعالی، وہی ساریۃ فی جمیع الاشیاء والکل عوارضہ وشیونہ، وتنوعات ظہورہ والمذہب الثانی یسمی بوحدۃ الشہود بمعنی ان بین الحق والخلق وحدیۃ ظہوریۃ من اجلہا یتحد معہ فی الشہود، وقیل بمعنی ان الوحدۃ لیس الا فی الشہود دون الوجود، ثم ادعی الشیخ ان المکتوبین صحیحان جمیعا، ونحن ندعی ان ہذا التطبیق ایضا صحیح،

اما صحتہ ہولاء الثلاثتہ کشفاً فہوا مما لا یحتاج الی دلیل اذ کون المسئلتین و التطبیق بینہما من المکشوفات[1] الاکابر مما لا یستطیع ان ینکرہ منکر۔

واما صحتہا عقلاً مما سبق فی کلامنا کافل باثباتہا و مع ذالک قلنا ان نقیم علی صحتہ کل من ہولاء الثلاثتہ دلیلاً عقلیاً۔ فی ہذا المقام۔

واما صحتہ المکشوف الاول فلان الامر الذی بہ موجودیتہ العالم اما ان یکون موجوداً طارداً للعدم بذاتہ او معدوماً، لا سبیل الی الثانی اذ ما لا یکون موجوداً فی نفسہ لا یصلح لان یکون الشئ الآخر موجوداً بانضمامہ فتعین الاول

ثم نقول ہذا الشئ الموجود اما ان یکون لہ وحدۃ فی الواقع لا سبیل الی الثانی لاستلزامہ الاشتراک اللفظی وہو باطل بالضرورۃ فتعین الاول۔

ثم نقول الحقائق الامکانیتہ الخاصتہ من الہویات العینیتہ اما ان یکون عین ہذہ الحقیقتہ الشاملتہ او جزءہا او خارجتہ عنہا مباینتہ لہا او عارضتہ لہا او معروضتہ لہا او عارضین لموضوعی واحد او معروضین لعارض واحد، لا شبہتہ ان الاول من الاباطیل لان الماہیات الامکانیتہ حینئذٍ تکون حقائق محیطتہ شاملتہ وطاردۃ للعدم بذاتہا فتکون واجبتہ لذاتہا، ہذا خلف

وکذا الثانی لان الکلام فی الجزء کالکلام فی الکل یلزم تعدد الواجب علی تقدیر و ترکب الموجود من العدم علی تقدیر ہذا مع ما تقرر عندہم من ان الوجود بسیطتہ لا ماہیتہ

وکذا الثالث لانہ لا تکون ح تلک الحقیقتہ الا بانضمامہ موجودیتہ الاشیاء ہذا خلف

وکذا الخامس لان مرتبتہ المعروض مقدمتہ علی مرتبتہ العارض بحسب الوجود الخارجی فیلزم ان تکون الماہیات موجودۃ قبل الوجود بالذات و یلزم تقدم الشئ علی نفسہ لانہا متقدمتہ بالوجود العینی علی الوجود العینی او نقول الکلام بالنسبتہ الی ہذا الوجود کالکلام بالنسبتہ الی الوجود الاول فاما ان یذہب سلسلتہ الوجودات الی غیر النہایتہ وہو محال، او ینتہی الی احد الشقوق المبطلتہ وہو ایضاً محال،

وکذا السادس والسابع لانہ علی ذینک التقدیرین لا یکون موجودیتہ الماہیات بہ فتعین الرابع وہو المطلوب.

---

(١) کذا فی النسخۃ.

و اما صحة المکشوف الثانی، فلان العالم اما ان یکون وجودا مطلقاً او عدماً مطلقاً او وجودا مقیدًا او عدما مقیدا، لا سبیل الی الاول لان الوجود المطلق طارد لجمیع انحاء العدم بذاته والعالم لیس کذالک ولا الی الثانی لان العدم لا تحصل له اصلاً فلا یترتب علیه الاثار، بقی الثالث والرابع، وهما متلازمان، لانا اذا کان وجودا مقید الی مرتبة نفسه وجب ان یکون فیه امر غیر الوجود، هو مصداق لسلب غیره عنه، واذا کان عدماً مقیدًا کان تقئید ہ باعتبار الوجود، اذ الاعدام فی حد انفسها لیس لها خصوص وتحصل، فظهر ان حقیقة العالم وجود وعدم مقید احدهما بالاخر، فالعدم مخصص[1] الوجود محصل العدم.

ثم نقول لاشک ان هذه الوجودات المقیدة بالاعدام التی سمیناها بالعالم مختلفة فیما بینهما علی وجهین۔

احدهما یرجع الی اختلاف الحقیقة الکلیة کالاختلاف بین علم خاص و قدرة خاصة وثانیهما یرجع الی اختلاف تشخص تلک الحقیقة الواحدة بالذات کالاختلاف الواقع بین علم وعلم وقدرة وقدرة، ولا یمکن ان یرجع هذا الاختلاف علی الوجهین الی ذات الوجود الحق البسیط، اذ لا محل فیه بالجهات الکثیرة فهو راجع الی اختلاف شیونه وصفاته واسمائه، وتلک الشیون والصفات والاسماء لها وجود هو ارفع من مرتبة الوجودات المقیدة الجزئیة وانزل من مرتبة وجود الذات

وتفصیل هذا الاجمال ان الاختلاف الاول راجع الی اختلاف الحقائق الکلیة والاختلاف الثانی راجع الی تکثر اعدام الحقائق المطلقة وذالک لان مرجع تقئید الشیٔ، هو قصوره عن مرتبة اطلاق الحقیقة والعدم المخصص المقید له بالحقیقة هو هذا العدم ای عدم الاطلاق، فیجب ان یرجع هذا العدم الی نفی حقیقة مطلقة نفیا خاصًا۔

فان قلت اذا کان العدم فی المقید هو عدم المطلق، ومصداقه وجوده ذات المقید من حیث هو کذالک فیلزم ان یکون الاختلاف والتعدد الکائن فی الصفات

---

[1] کذا فی الندویة ۱۲

التی ہی الحقائق المطلقۃ ایضًا من ہذا القبیل فیلزم کون الصفات ونظائرہا ایضًا مرکبۃ من عدم ووجود واصحاب الکشوف الثانی لایقولون بہ۔

قلنا الجواب عن ذالک من وجہین۔

الاول ان فی الصفات ایضا عدمًا ہو منشأ امکانہا کما صرح بہ الشیخ المجددؒ وسیاتی تحقیقہ ان شاء اللہ تعالیٰ

والثانی ان نسبۃ الصفات الی الذات وان کانت من قبیل ظہور الذات فی الوجوہ المحتملۃ لکنہا لیست کنسبۃ الممکنات المقیدۃ الی الصفات ہو عروض التقیید لحقیقۃ مطلقۃ من بینہا، فلا بد ہناک من عدم فی القید بخلاف نسبۃ الصفات الی الذات فانہ لا تقید ثمہ اصلاً بل ہناک ظہور نفس الذات علی الوجوہ المحتملۃ لہا فنسبۃ الصفات الی الذات تکاد ان تشبہ نسبۃ الاسماء الالٰہیۃ الجزئیۃ الی الامہات الکلیۃ مثلاً، وقد اشار الی بعض ماذکرنا الشیخ الاکبرؒ فی الفص الشیثی حیث قال "فہو مرأتک فی رویتک نفسک وانت مرأتہ فی رویتہ اسمائہ وظہور احکامہا، ولیست سوی عینہ فاختلط الامر وابہم"(۱)

وقال العارف الجامیؒ فی شرح ہذا المقام "فکذالک علم ان مرأتیتک للحق سبحانہ انما ہو باعتبار وجودک العینی او العلمی والرائی ہو الحق سبحانہ اما من مقام الجمعی او منک والمرئی ایضا ہو الحق سبحانہ لکن باعتبار خصوصیۃ صفۃ او اسم انت مظہرہ فان الوجود الحق باعتبار اطلاقہ لا یسعہ مظہر" انتہی۔

واما صحۃ المکشوف الثالث الذی ہو التطبیق فہی لازمۃ من صحۃ المکشوفین الاولین لانہ لو لم یکن بینہما التطابق مع صحتہما لزم اجتماع النقیضین فی الواقع، فاذن لیس بینہما مناقضۃ اصلاً والحمد للہ رب العالمین۔

ثم قال الشیخؒ لکن القول بان وحدۃ الشہود علی ہذا المعنی لم یقل بہ الشیخ المجددؒ ایضًا سہو بل ہو قائل بہا،

---

(۱) اداؤ وابتہم کما شرح الفصوص للجامیؒ ص۱۲۴ (۲) سنواتی

اما قول الشیخ ابن العربیؒ بوحدۃ الشہود فقد تصدی لبیانہ الشیخؒ فیما بعد من کلامہ
واما قول الشیخ المجددؒ بوحدۃ الوجود فقد قال فی المکتوب التاسع والسبعین من الجلد
الثالث بعد کلام، پس این عارف مرکب از جوہر و عرض باشد و سائر افراد ممکن مجرد اعراض
باشند کہ از جوہر شائبہ ندارند خوش گفت صاحب فتوحات مکی کہ عالم اعراض مجتمعہ است در عین
واحد یعنی اعراض مجتمعہ است کہ قیام بذات واحد دارد،
اما شیخ قدس سرہ، دو دقیقہ را فرو گذاشتہ یکے آنکہ عارف اکمل را ازین حکم استثناء نفرمودہ
است دوم آنکہ قیام او بذات احد دانستہ[1] تعالیٰ وحال آنکہ قیام او باصل خود است کہ اسماء
وصفات باشند نہ بذات تعالیٰ، ہر چند اسماء وصفات را قیام بذات باشد، چہ حضرت ذات را از
عالم استغناء ذاتی است، قیام عالم بآن درجہ علیا چہ رسد، وعالم چہ باشد کہ ہوس قیام
بآن ذروہ قصوی نماید ؎ ما تماشاکنان کوتہ دست تو درخت بلند و بالائی انتہی
(نقد بر استدراک شیخ مجددؒ) واعلم ان الشیخ المجددؒ استدرک علی کلام الشیخ
الاکبرؒ بدقیقتین وادعی انہ لم یتنبہ لہما، لکنا نقول ان اراد بہ ان الشیخ الاکبرؒ
لم یذکرہما فی ہذہ القاعدۃ فہو مسلّم اذ ہو لم یتکفل باذاعۃ جمیع معارفہ فی کلمۃ
او کلمتین، وبالجملہ ہو تکلیف بما لیس فی وسع الانسان، وان اراد انہ لم یذہب
الیہما فی مذہبہ ولم یتنبہ لہما فی معارفہ فہو ممنوع، بل ہو قائل کما لا یخفی علی المُلِمِّ
فی معرفتہ اصطلاحاتہ
اما الدقیقۃ الاولیٰ فہی موجودۃ فی کلام الشیخ صدر الدین القونویؒ تلمیذہ حیث
ذکر فی بیان المعراج التحلیلی ان اصحاب ہذا المعراج لہم عروجات فی مراتب
نزول وجودہم انتہی- ہذا العروج الی کونہم جرداً عالیات وہو مرتبۃ
الاتحاد مع غیب الہویۃ فہی فوق مرتبۃ العین الثابتۃ والبرزخ الاول
والتنزلات العلمیۃ والعینیۃ معا،
ولا شبہۃ فی ان مرتبۃ غیب الہویۃ ہی الذات المحض المستقل الخالص، ولہا

(۱) او دانستہ ۱۲

الاصالۃ الکبریٰ، فیکون العارف فی ہذہ المرتبۃ رقیقۃ من رقائق الذات ونزول تلک الرقیقۃ فی مراتب نزول الوجودات السافلۃ انما یکون علی حسب مایعطیہ عینہ فلابد من تمیز وفعلیۃ فاذن ہو متصف فی ہذہ المرتبۃ من حیث کونہ متخیلا بالاستقلال الاصلی والتمیز عن الذات جمیعا، وہو معنی الذات الموہومۃ التی تصدی لبیانہا الشیخ المجدد فی اثناء ہذا المکتوب الا ان کلام الشیخ المجدد فی اثناء بیان ہذہ الدقیقۃ ینعطف الی الغیریۃ وکلام الشیخ الاکبر یمیل الی العینیۃ وَلِکُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا "وقال الجنید اشارۃً الی ہذہ العروجات ؎

وکنا حیثما کانوا، وکانوا حیثما کنا ۔ وعنی لی منی قلبی فعینت کما عنی

وقال الشیخ صدرالدین القونوی فی مفتاح الغیب بعد بیان ہذا المعراج وحقیقتہ وسیرہ علی انواع خمسۃ(۱) سیر روحانی لا فی صورۃ ملکیۃ(۲) وہو حال کونہ مندرجا فی الامر الوارد من حضرۃ غیب الذات الی حضرۃ العمائیۃ الی مقام القلم الاعلیٰ، الی اللوح الی مرتبۃ الطبیعۃ، من حیث ظہور حکمہا فی الاجسام عند بعض اہل الذوق فیصل بعالم المثال الذی یتعین فیہ مظاہر الارواح وہو العالم المتوسط، مرتبۃً بین عالم الارواح وعالم الاجسام المحسوسۃ، وقد سبق التنبیہ علیہ عند ذکر المراتب الکلیۃ الوجودیۃ انتہی۔

واما الدقیقۃ الثانیۃ فاعلم ان الشیخ الاکبر اراد بالقیام اعم مما ہو بواسطۃ وبلا واسطۃ، وعلی ہذا فلا نزاع بین الشیخین اصلاً لان الشیخ الاکبر ایضا معترف بان الاشیاء مظاہر اسمائیۃ، لاذاتیۃ وان الاسماء علی تکثر شیونہا داخلۃ تحت الامہات السبع کما نقلنا عنہ فی الفصوص وعن العارف الجامی فی شرحہ والشیخ المجدد ایضا قائل بقیام الکل بالذات الاحدیۃ کما قال فی المکتوب الخامس والاربعین من الجلد الثانی ممکن بتمامہ عرض ست وبوئے از جوہر نیافتہ وقیام او بذات واجبی است تعالیٰ وتقدس، وایضا گفتہ قیوم جمیع ممکنات اوست تعالیٰ وتقدس

---

(۱) او خمسۃ کما کتبہ المصحح ۱۲ (۲) کان فی الاصل سیونہا، وکتب المصحح شیونہا ۱۲

پس ممکن را فی الحقیقۃ ذات نبود کہ صفات او قائم بآن ذات باشند بلکہ ذات مر واجب را تعالیٰ و تقدس کہ صفات او تعالیٰ و ہمچنین جمیع ممکنات باو قائم اند، و اشارتے کہ ہر یک بذات خود بلفظ انا می نماید، آن اشارہ فی الحقیقۃ راجع بہمان یک ذات ست کہ ہمہ را قیام باوست اشارت کنندہ داند یا نداند، انتہی۔

ویمکن ان یقال ان الاشیاء لہا نوعان من القیام الاول قیامہا من حیث خصوص حقائقہا، وہذا القیام مستند بالذات الی الاسماء والصفات، والثانی قیامہا من جہۃ القیومیۃ المطلقۃ الاصلیۃ وہو مستند بالذات الی الذات کما افادہ الشیخ المجددؒ فی المکتوب الاول من الجلد الثالث فی بیان اقربیۃ ذات الواجب تعالیٰ حیث قال لاجرم حضرت ذات تعالیٰ بعالم از عالم و افعال و صفات واجبی اقرب باشد انتہیٰ

فان قلت اذا کان التوحید الوجودی بہذا المعنی متفقاً علیہ بین الشیخینؒ فما وجہ اصرار الشیخ المجددؒ تبعید ہذا الدعوی عن معارف التوحید الوجودی قال فی المکتوب الخامس والاربعین من الجلد الثانی، این معرفت غامضہ را کوتہ نظران با معارف توحید وجودی خلط نکنند، و دست و گریبان یک دیگر ندانند، ارباب توحید وجودی جز یک ذات تعالیٰ و تقدس موجود نمیدانند، و اسماء و صفات او را تعالیٰ نیز اعتبارات علمی می انگارند، و حقائق ممکنات را میگویند کہ بوئے از وجود بایشان نرسیدہ است "الاعیان ماشمت رائحۃ الوجود" کلام ایشان است، و این فقیر صفات او را تعالیٰ نیز موجود بوجود زائد میداند، چنانچہ علماء اہل حق فرمودہ اند، و ممکنات را فی الجملہ اسما و صفات است نیز وجودے اثبات مینمایند غایۃ ما فی الباب ممکنات را غیر از اعراض کہ قیامے بخود ندارند، و نداند وجوہریت کہ قیام بخود دارد، در ممکنات اثبات نمیکنند، وہمہ را قیام بذات او تعالیٰ تعین می نماید،

قلت وجہہ ایضاً یظہر من کلامہ، فانہ یدل علی انہ اعتقد ان الوجودیۃ لایثبتون لشیئ مما سوی الذات الصرفۃ وجوداً فی الاعیان اصلاً، وانہ لیس لہا تحقق الا

---

(۱) لیس فی الندویۃ ہذہ العبارۃ ۱۲

فی العلم، وقد عرفت ان الامر لیس کذالک فان الوجودیۃ ایضًا قائلون بوجود الممکنات فی الخارج، وتمیزها عن الذات الصرفۃ بالتعینات، ولیثبتون للاشیاء ظهورا عینیًا هو ظل الواجب وتنزلیا العلمی فی اصطلاحهم، ویعتقدون مع ذالک قیامها بالواجب تعالیٰ فالمذہبان مصطلحان، وان لم یصطلح اهلهما،

مسلک آخر لتحقیق هذه الدقیقۃ قد اشرنا فیما سلف من القول، ان کون العالم اعراضا مجتمعۃ قد یوخذ بمعنی کون حقائقہ کذالک وقد یوخذ بمعنی کون هویاتہ کذالک وعلی الاول لاشک فی ثبوت الوسائط عند الوجودیۃ ایضًا لان حقائق العالم عندهم مترتبۃ ترتیبا لبعضها اقرب فیہ الی الواجب من بعض تحت ... الممکنات عندهم ایضًا ظلال الاسماء وهی مندرجۃ تحت ... الذات، العلامۃ الفناری فی حقیقۃ التوحید ان حضرۃ الاسماء اعلی الحضرات واقدمها واعال هذه الحضرۃ الاسماء الالٰهیۃ التی هی الحیوۃ والعلم والارادۃ والقدرۃ والقول والجود والاقساط اذ ما تحتها کالسدنۃ لهذه السبعۃ وهذه کالظلالات، والسدنۃ للاسماء الذاتیۃ التی هی مفاتیح الاول وهی الحقائق الکلیۃ التی لیس فوقها الا الحقیقۃ المطلقۃ والهویۃ الکبری، وهی احدیۃ جمیع تلک الحقائق فکما ان ما تحتها مستهلکۃ فی احدیۃ اطلاقها کذالک هی مستهلکۃ فی احدیۃ جمع جمع الحقیقۃ انتهی

وقال العارف الجامی فی اشعۃ لمعات درخزائن یعنی خزائن اسماء وصفات زیرا کہ ہر اسم وصفت بمنزلۃ خزینۃ البیت کہ جواہر احکام وآثار آں دروے مختفی است، و بعد از تعین قابل بظہور می آید بکشود گنج جواہر احکام وآثار اسماء وصفات بر عالم یعنی بر اعیان ثابتہ عالم باشد، انتہی،

وعلی الثانی لاشبهۃ فی ان الشیخ المجدد ایضًا معترف فی مکاتیبہ لاسیما فی المکتوب الاول من المجلد الثانی، والسابع والستین من المجلد الثالث، وغیرهما مما سبق نقلها بان

(۲) او خزینۃ البیت ۱۲

موجودیت الاشیاء انما ھو ظل الوجود الحقیقی، والظل لا قیام لہ بنفسہ انما قیامہ وتحققہ باصلہ، فموجودیت الاشیاء علی مذھبہ ایضًا بالقیام بالوجود الحقیقی، وقد اشار الی ھذا الشیخ بقولہ والوجود ایضًا علی ھذا الاسلوب،

فائدہ اعلم ان الشیخینؒ بعد اتفاقھما علی ان العالم اعراض مجتمعۃ اختلفا فی تجددھا مع الانفاس وبقاءھا، فذھب الشیخ الاکبرؒ الی ان العالم لا تبقی شیٔ من اجزائہ آنین بل یتجدد فی کل مثل الامثال، وعلیہ حمل قولہ تعالیٰ "بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" وجہ قصۃ اصف بن برخیاؒ فی نقل عرش بلقیسؒ قال فی الفصوص وما احسن ماقال اللہ تعالیٰ فی حق العالم وتبدلہ مع الانفاس فی خلق جدید فی عین واحدۃ، فقال فی حق طائفۃ بل اکثر العالم "بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" فلا یعرفون تجدید الامر مع الانفاس، لکن قد عثرت علیہ الاشاعرۃ فی بعض الموجودات وھی الاعراض، وعثرت علیہ الحسبانیۃ فی العالم کلہ، وجھلھم اھل النظر باجمعھم۔ ولکن اخطاء الفریقان، اما خطاء الحسبانیۃ فکونھم ماعثروا مع قولھم بالتبدل فی العالم باسرہ علی احدیۃ عین الجوھر المعقول الذی قبل ھذہ الصورۃ، ولا یوجد الا بھا، کما لا یعقل الا بہ، فلو قالوا بذالک فازوا بدرجۃ التحقیق الامر۔

واما الاشاعرۃ فما علموا ان العالم کلہ مجموع اعراض فھو یتبدل فی کل زمانٍ اذ العرض لا یبقی زمانین ویظھر ذالک فی الحدود للاشیاء، فانھم اذا حدّوا الشیٔ تبین فی حدھم کونہ الاعراض، وان ھذہ الاعراض المذکورۃ فی حدہ عین ھذا الجوھر، وحقیقۃ القائم بنفسہ ومن حیث ھو عرض لا یقوم بنفسہ فقد جاء من مجموع مالا یقوم بنفسہ، من یقوم بنفسہ کالتحیز فی حد الجوھر القائم بنفسہ الذاتی وقبولہ للاعراض حد لہ ذاتی ولا شک ان القبول عرض اذ لا یکون الا فی قابل لانہ لا یقوم بنفسہ الذاتی وھو ذاتی للجوھر والتحیز عرض ولا یکون

---

۱ ۔ ای ان الحسبانیہ ۔ وھم سوفسطائیہ ۱۲

الا فی متحیز فلا یقوم بنفسہ ولیس التحیز والقبول بامر زائد علی عین الجوہر المحدود لان الحدود الذاتیۃ ہی عین المحدود وہویتہ فقد صار مالا یبقی زمانین وان منتزعا ما لا یقوم بنفسہ یقوم بنفسہ ولا یشعرون بما ہم علیہ وہولاء ہم فی لبس من خلق جدید،

واما اہل الکشف فانہم یرون ان اللہ یتجلی فی نفس ولا یتکرر التجلی ویرون ایضا شہوداً ان کل تجلی یعطی خلقاً جدیداً، ویذہب بخلق فذہابہ ہو الفناء عند التجلی والبقاء لما یعطیہ التجلی الاخر فافہم انتہی۔

وقال فی موضع آخر منہ فکان اصف بن برخیا اتم فی العمل من الجن فکان عین قول اصف بن برخیا عین الفعل فی الزمان الواحد فرأی فی ذالک الزمان بعینہ سلیمان علیہ السلام عرش بلقیس مستقرا عندہ، لئلا یتخیل انہ ادرکہ وہو فی مکانہ من غیر انتقال، ولم یکن عندنا باتحاد الزمان انتقال وانما کان اعدام وایجاد من حیث لا یشعر احد بذالک الا من عرفہ فہو قولہ تعالیٰ "بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" ولا یخفی علیہم وقت لا یرون فیہ ما ہم راءون لہ۔ واذا کان ہذا کما ذکرنا فکان زمان عدمہ اعنی عدم العرش من مکانہ عین وجودہ عند سلیمان (علیہ السلام) من تجدید الخلق مع الانفاس ولا علم لاحد بہذ القدر بل الانسان لا یشعر بہ من نفسہ انہ فی کل نفس لا یکون ثم لا یکون، ولا ینتقل، ثم یقتضی المہملۃ فلیس ذالک بصحیح، وانما ہی یقتضی تقدم الرتبۃ العلیۃ عند العرف فی مواضع مخصوصۃ کقول شاعر کہز الردینی ثم اضطرب وزمان الہز عین زمان اضطراب المہزوز بلا شک، وقد جاء بثم ولا مہملۃ کذالک تجدید الخلق مع الانفاس زمان العدم زمان وجود المثل کتجدید الاعراض فی دلیل الاشاعرۃ، فان مسئلۃ حصول عرش بلقیس من اشکل المسائل الا عند من عرف ما ذکرناہ آنفا فی قصتہ فلم یکن للاصف من الفضل فی ذالک الا حصول التجدید فی مجلس سلیمان علیہ السلام، فما قطع العرش مسافۃ ولا

زویت لہ الارض ولا خرقها، لمن فهم ما ذکرناه انتهی۔

وقد علل بعض المحققین من اتباعہ هذہ المسئلۃ باقتضاء الاسماء المتضادۃ آثارها، ولما امتنع اجتماع احکامها معًا لما بینهما من التضاد وجب ظهور مقتضاتها فی اقل وقت وحین،

وقال العارف الجامی فی اللوائح، وسر درین آنست کہ حضرت حق سبحانہ را اسماء متقابلہ است، بعضے لطیفہ وبعضے قہریہ وہمہ دائما درکار اند، وتعطیل در ہیچ یک جائز نہ، پس چون حقیقتے از حقائق امکانیہ بواسطہ حصول شرائط وارتفاع موانع مستعد وجود گردد رحمت رحمانیہ او را دریابد وبروے افاضہ وجود کند، وظاہر وجود بواسطہ تلبس آثار واحکام آن حقیقت متعین گردد، وبتعین خاص متجلی شود وبحسب آن تعین بعد ازان بہ سبب قہر احدیت حقیقتے کہ مقتضی اضمحلال تعینات وآثار کثرت صوری ست ازان تعین منسلخ گردد، ودرہمان انسلاخ بر مقتضائے رحمت رحمانیہ بتعین دیگر خاص کہ مماثل تعین سابق باشد متعین گردد، ودر آن ثانی بقہر احدیت مضمحل گردد، تعین دیگر رحمت رحمانیہ حاصل شود، وہکذا الی ماشاء اللہ تعالیٰ، پس در ہیچ دو آن یک تعین تجلی واقع نشود ودر ہر آنے عالمے بعدم رود ودیگرے مثل آن بوجود آید، اما محجوب بجہت تعاقب امثال وتناسب احوال می پندارد کہ وجود عالم بر یک حال است، ودر ازمنہ متوالیہ بر یک منوال (رباعیات) ؎ سبحان اللہ زہے خداوند ودود مستجمع فضل وکرم ورحمت وجود

در ہر آنے برد جہانے بعدم
آورد دگرے چو او ہماندم بوجود

؎ انواع عطا گرچہ خدا مے بخشد
ہر اسم عطیہ جدا می بخشد

در ہر آنے حقیقت عالم را
یک اسم فنا یکے بقا می بخشد انتہی۔

وقال صاحب الجانب الغربی، تجدد اعراض بدو طریق ست، اول آنست کہ عرض معدوم شود، عرض دیگر مثل او موجود گردد، ودوم آنست کہ یک عرض معدوم گردد، باز بعینہ موجود شود، وچون وجودین متغائرین اند لاجرم آن عرض بنسبت بہر دو وجود غیر خودش باشد بنسبت بوجود دیگر پس صادق باشد کہ عرض موجود در آن ثانی غیر آن

عرض است کہ موجود بود در آنِ اوّل، لاختلاف الوجودین وعین آن عرض اول ست زیراکہ اوست کہ اوّلاً موجود بود بعدہ معدوم شد، آنگاہ بارے دیگر موجود گشت، وعلیٰ ہذا اعراض حجاب باشد، باین وجہ کہ مکلف در دنیا بعینہٖ ہمان است کہ در آخرت معاد شد، نہ غیر او تا لازم شود کہ مکلف در دنیا غیر مثاب ومعاقب است در آخرت۔

تنبیہ چون صفت جمال وجود عالم طلب میکند وصفت جلال عدم عالم اقتضا میکند ہر آئینہ عالم در ہر آنے بصفت جلال وقہر وغلبہ احدیت معدوم شود، وبصفت جمال رحمت وغلبہ واحدیت باز موجود میشود، وہکذا الی الابد الیٰ غیر نہایۃ۔

وطائفہ اشاعرہ کہ معظم اہلسنت وجماعت اند بتجدد اعراض قائل اند، وبرقواعد ایشان لازم می آید کہ جواہر نیز متجدد شوند مانند تجدد اعراض۔

بیانش آنست کہ ایشان اوّلاً باین رفتہ اند کہ علت احتیاج ممکن بمؤثر حدوث است، نہ امکان خلافاً للفلاسفۃ وچون ازین معنی لازم آید کہ عالم بعد از آنکہ موجود شد او را احتیاجے نماند بباری تعالیٰ، چنانچہ اگر عدم باری جل وتعالیٰ علواً کبیرا فرض کنند عدم او وجود عالم را اثر نکند، زیراکہ احتیاج عالم باو در حدوث بود، وچون حادث شد احتیاج نماند لہٰذا بتجدد اعراض قائل شدند، وگفتہ اند کہ جواہر محتاج اند باعراض در وجود یا در بقا یا در تشخص وعلیٰ کل حال وجود جوہر بے عرض محال ست، پس جوہر دائماً بعرض محتاج باشد، وعرض دائما متجدد است، پس عالم دائما محتاج باشد بباری تعالیٰ، ویک آنے از وے استغنا ندارد واین فقیر[2] خاکی میگوید کہ چون جوہر در وجود یا در بقا یا در تشخص بعرض محتاج است، پس وجود جوہر یا بقائے او یا تشخص او در ہر آنے متجدد شود، آنچنانکہ وجود عرض متجدد شود زیراکہ ہذا الجوہر مثلاً ولیکن ج در وجود محتاج ست بعلت تامہ کہ مجتمع است از چند جز ولیکن تلک الاجزاء ا ف ح د مثلاً، وآخر آن اجزاء کہ باو علت تامہ کامل گردد، ہذا العرض است، ولیکن پس ہر گاہیکہ ہذا العرض کہ مثلاً معدوم شود ہذا العرض الآخر کہ مثلہ موجود شود، وجزء آخر علت تامہ گردد، ہر آئینہ آن علت تامہ معدوم شود، وعلت تامہ

---

(۱) وکتب المصحح لقل (۲) یا حقیر

دیگر پیدا شود، زیرا کہ کل بعدم جزء معدوم شود احتیاج وعلت تامہ منفردست عیز اول کما لایخفی
وچون علت تامہ معدوم شود لازم است کہ معلول نیز کہ وجود جوہر است مثلاً معدوم گردد
والا یلزم وجود المعلول مع عدم علت التامۃ وہو محال لان عدم العلت مستلزم
لعدم المعلول بلاشک وچون علت تامہ دیگر محقق گردد معلولے دیگر موجود شود والا
یلزم تخلف المعلول عن العلت وہو محال پس از تجدد عرض تجدد علت وجود جوہر لازم
می آید واز تجدد علت وجود جوہر تجدد وجود لازم می آید ضرورۃً وہو المطلوب،

سوال اگر گویند جوہر بعرض ما محتاج ست نہ بعرض معین، واز تجدد عرض ما تجدد جوہر
لازم نمی آید،

جواب چون عرض جزء علت گردد بالفعل البتہ متعین ومتشخص خواہد بود زیرا کہ
عرض ما در خارج موجود نیست الا در ضمن افراد کہ ہذا لعرض وذالک العرض یعنی اعراض
معینہ ومتشخصہ وآن عرض معین متشخص جزء علت تامہ میشود نہ عرض ما والسلام انتہی۔

وقد ساعد الشیخ علی ھذہ المسئلۃ الحسبانیۃ ای السوفسطائیۃ علی اختلاف
بینھما یسیر فی اثبات الوجود الحینی للعالم فیسعنہ وکذالک النظام من المعتزلہ
دوافقہ علی تجدد الامثال فی بعض اجزاء العالم وھی الاعراض دون الجوھر.
المتکلمون من الاشاعرۃ والماتریدیۃ اما الحکماء وجمھور المعتزلہ ومن عداھم
فقد خالفوہ فیھما. ومذھب الشیخ المجدد ان العالم مع کونہ اجزائھا مجتمعۃ
لہ وجود مستمر لا یتجدد آناً فآناً. وقد خالف الاشعریۃ والماتریدیۃ جمیعا
فی البقاء الاعراض بتجدد الامثال، وکذا الصوفیۃ فی الجواھر والاعراض جمیعا
وسلک فی الجواب عن دلائل المتکلمین مسلک النقد والتزئیف، وفی الجواب
عن کشف الصوفیۃ مسلک التاویل بان ھذا التجدد لیس فی الوجود بل فی الشھود
محاصل ماذکرہ ان السالک فی اول امرہ یری العالم مستمر الوجود فاذا
شارف الفناء وصارت الاشیاء تختفی عن نظرہ مرۃ وتبدو اخری. وھکذا اذا

---

(۱) کذا فی الندویۃ۔

اضمحل فی الفناء المطلق اختلفت الاشیاء عن نظرہ بالکلیۃ فرأها معدومات
صرفۃ مستمرۃ العدم، ثم اذا رجع عاد مثل ذالک تذبذب فلا یزال الاشیاء
تبدو لہ مرۃ ویختفی مرۃ اخری حتی اذا تم رجوعہ وکمل بقاءہ رأی الاشیاء
باقیہ مستمرۃ الوجود، فہذہ حالۃ تعرض لہ فی اوساط مسافتی الحرکتین
البدایۃ والعودیۃ فیظنہا من قبیل تجدد الامثال۔ قال فی اخر المکتوب الخامس
والاربعین من الجلد الثانی، واز صوفیہ صاحب فتوحات مکیہ عالم را اعراض مجتمع در
عین واحد دانستہ است وعین واحد را عبارت از ذات احدیۃ دانستہ جل سلطانہ لیکن
بعدم بقائے این اعراض ومرور آناً فآناً حکم کردہ است، وگفتہ عالم در ہر آنے بعدم میرود
ومثل آن بوجود می آید، ونزد فقیر این معاملہ شہودی ست نہ وجودی، چنانچہ در حواشی شرح
رباعیات تحقیق این مبحث نمودہ ست، سالک را در توسط احوال پیش آرد انکہ ماسوی از نظر
مطلق مرتفع رود در آنے چنان می بیند کہ عالم معدوم گشتہ است و در آن ثانی یابد کہ عالم موجود است و در آن ثالث باز معدوم می یابد و در آن رابع
است وجود می انگارد تا آنکہ بفناء مطلق مشرف گردد وہمیشہ ماسوا را معدوم یابد، واین زمان در شہود از عالم مستمر العدم
است، وہمچنین در توسط حصول بقا در رجوع بعالم گاہے عالم بنظر درآید، وگاہے مختفی میگردد،
واز انجانیز حالت تجدد امثال متوہم میگردد، وچون عارف را معاملہ بقاء ورجوع بانجام
رسد، ودر مقام تکمیل وارشاد استتار[1] فرماید باز عالم بنظر او خواہد درآمد، وعالم را مستمر الوجود
خواہد دریافت، پس این معنی راجع بشہود سالک گشت نہ بوجود عالم کہ وجود او ہمیشہ بر یک
وتیرہ است اگر تذبذب است در شہود است، واللہ سبحانہ اعلم بالصواب،
وحکم بعدم بقاء اعراض در دو زمان کہ بعضے از متکلمین گفتہ اند مدخول است وبہ ثبوت
نہ پیوستہ دادلہ کہ بر عدم بقاء اعراض آوردہ اند، ناتمام اند انتہی۔

والتحقیق فی ہذا المقام ان الوجود العینی واقع علی مرتبتین۔
الاولی مالا یمازجہ فی الواقع ونفس الامر عدم فی نحو وجودہ کذات الحق
تعالی وصفاتہ واسمائہ والوجود المنبسط والتجلی الاعظم، مما لا حقیقۃ لہ

---

(۱) ولعلہ استناد

فی الخارج الا الوجود،

والثانیة ما یکون فیہ ثبوت یما زجہ کالهویات الخاصة المقیدة بالعدم علی وجہ الجزئیة والدخول ومن هذا القبیل سائر الماهیات من الارواح والمثالیات والشهادیات والنظر الالهی یوحی انہ لابد لهذا القسم من امور اربعة هی الزمان والمکان والهیولی والصورة فهذه الامور الاربعة من الامور العامة لهذا القسم وان اختلف انحاءها بحسب اختلاف العوالم من الارواح والمثال والاجسام، اما عموم الزمان والمکان بکلیهما فقد اشار الیہ عین القضاة الهمدانی فی رسالة الزمانیة والمکانیة۔

واما عموم الهیولی فوجود فی کلام الشیخ موید الدین الجندی الشارح الاول للفصوص واما عموم الصورة فمتفق علیہ بین المحققین من الصوفیة کما وقع فی مواضع کثیرة من مفتاح الغیب،

وحقیقة الزمان مطلق خروج الشئ من القوة الی الفعل ومقوم هذا المعنی الوجود المنبسط من حیث مقارنتہ لما تقدم وتاخر من الماهیات ووقوع بعد عدم سابق ذاتی۔

وحقیقة المکان المطلق ما یمیز بها شئ بحسب مرتبة المحیطیة ومقوم هذا المعنی الوجود المنبسط من حیث معروضیة للمراتب المتفاوتة علواً وسفلاً، و هذه الحیثیة جامعة للاشیاء من حیث اجتماعهما کما ان الاولی جامعة لها من حیث تعاقبها،

والهیولی حقیقتها ما بہ الشئ بالقوة ومقوم هذا المعنی الوجود المنبسط من حیث قیام القوة المقتضیة للابهام والاستعداد لیطرد الخصوصیات المنطبقة من باطن الوجود الیہ وهی حیثیة الامکان الذی هو مقسم للجوهر العرض والصورة حقیقتها ما بہ الشئ بالفعل ومقوم هذا المعنی الوجود المنبسط من حیث تقویمہ وتحصیلہ للعدم المذکور وکونہ فعلیة للقوة وجوباً للممکن وجود

العدم، فالزمان هو الامر الذی به الشئ متقدم او متاخر والمکان هو الامر الذی به الشئ فی مرتبة من مراتب الوجود اعلیٰ واسفل من الاخری والهیولیٰ الامر الذی به الشئ بالقوة والصورة هی الامر الذی به الشئ بالفعل وهذا تفسیر لمطلق هولاء الاربعة التی هی اجزاء العالم، ثم ینشعب من کل منها اقسام لها تفاسیر علیحدة، فالزمان والمکان باعتبار الترتب والتعاقب الحسیّین او الفعلیین، والهیولیٰ والصورة باعتبار القوة والفعلیة الجسمیتین او الروحیتین مثلاً،

اذا تمهد هذا فنقول مما ینبغی ان یعلم ان حقیقة السلوک الحقیقی الذی هو المعراج التحلیلی المخصوص باهل الکمال قیام السالک بجزء من اجزاء وجوده ولطیفة من لطائف حقیقته ومرتبة من المراتب الواقعة فی سلسلة نزوله من غیب الهویة وحضرة الاسماء والصفات علی اصطلاح الوجودیة، او عبارة عن سیره فی مراتب اصوله واصول اصوله علی طور الشهودیة وهذا الترقی والمعراج قد یکون منطاً علمیاً وقد یکون شهودیاً وقد یکون خارجیاً فالاول نصیب العامة من المنتهین الکاملین من اهل الفناء والبقاء والثانی خط خاصتهم، والثالث لایحظی به الا الاوحدیون المنفردون ولعله لم یتفق فی هذه الامة الشامخة الکمالات الا لاناس معدودین، وایضاً قد یکون هذا القیام تفصیلاً بالنسبة الی بعض الاجزاء فلا یتخلف علمها عن العارف، وقد یکون اجمالاً بالنسبة الی بعض اخر منها، وح لایجب علم السالک بها، ثم القیام بکل جزء له حکم علیحدة فالقیام بالجزء الصوری حکمه ان یجد الاشیاء شیونًا للواجب تعالیٰ موجودات بوجوده متحدة معه وبالجزء الهیولانی ان یجد الاشیاء اعداماً لاوجود لها الا فی الوهم والخیال وسیراها مضمحلة فی الوجود المنبسط، وبالجزء المکانی ان ینکشف علیه المراتب والمواطن مفصلة او مجملة کانها خردلة فی بیداء لانهایة لها، وان یعرف تباین الاشیاء فی قربها عن الواجب وبعدها عنه تعالیٰ۔ واما اذا

حصل له القیام بالجزء الزمانی فله طریقان، اما ان ینفذ ببصره الی العالم من حیث انطباقه علی الامتداد الزمانی الطولی فح ینکشف له تجدد الامثال ودوام الفیض الواحد القائم بنفسه لما فی جوهر ذات الزمان من التقضی والتصرم والتغیر، ولکنه یعرف الامثال المتشابهة شخصا واحدا، والمتخالفة شخصین، و یری الهیئات الطاریة کلها اعراضا لا یبقی زمانین، وکان هذه الجهة من الوجود المنبسط هی المسماة عند الصوفیة بالدهر والشان الالهی المشار الیه فی قوله تعالی "کُلَّ یَوۡمٍ هُوَ فِی شَأۡنٍ"، واما ان ینفذ ببصره الیه من حیث انطباقه علی الآن السیال، فح یری دورات لا نهایة لها، ویجد الاشیاء بالنسبة الی الوجود کآن واحد، فظهر مما ذکرنا ان تجدد الامثال لیس فیه مخالفة الشرائع اصلا۔ لان الوجه الذی تصدده الشارع من الاشیاء هو وجه ترکبها من الجزئین الصوری والهیولانی وقد عرفت ان هذه الجهات جهات خارجیة واقعیة لا تزاحم بینهما وظهر بذالک الفرق بین الامثال والاشخاص ایضا، وان تجدد الامثال لا یستلزم تجدد الاشخاص فان الاشخاص من باب الصورة والامثال من قبیل الافراد المقولة التی یتحرک فیها المتحرک فان معنی کون الحرکة واقعة فی مقولة هو ان یکون للموضوع فی کل آن فرض من آنات زمان تلک الحرکة فرد من تلک المقولة یخالف الفرد الذی یکون له فی آن آخر منها مخالفة نوعیة او صنفیة[1] فالوجود الصوری الخارجی محض والوجود المثلی واقع فی مرتبة برزخیة بین الوجود والعدم وسطانیة بین صرافة القوة ومحوضة الفعل، وموضوع هذه الحرکة قد یکون شخصا وقد یکون نوعا وقد یکون جنسا۔ وقد یکون موطنا من المواطن، وقد یکون الوجود المنبسط نفسه وهذا النحو من طریان العدم السابق او اللاحق للوجود الآنی البرزخی بین القوة والفعل لا ینافی اتصال الوجود الزمانی کما فی الحرکة والزمان بعینها۔ ومن

---

(۱) کان فی الاصل جنسیة۔

ھذا تبین ان تجدد الامثال واقع فی الوجود والشہود معًا لا فی الشہود فقط لکن شیخ المجددؒ لما کان طریقہ المتبادر شارعۃ السلوک فی ربط المصنوع بالصانع جہۃ ظلیۃ الصفات فی مرائی مقابلاتہا خفیت علیہ ہذہ النکتۃ لان معدن ہذہ الجوھر النفیسۃ وامثالہا من المسائل ھو الوجود المنبسط من حیث ارتباطہ وقیومیتہ للماھیات والھویات الخاصۃ والشیخ المجددؒ لم یتوغل فی ذالک کثیر توغلٍ وانما اکتفیٰ منہ بنکتۃ جمیلۃ مفادھا ان موجودیۃ الاشیاء ظل الوجود المنبسط فغفل عن ھذہ المسئلۃ بتفصیلہا وان تنبہ لہا فی الجملۃ وایضًا مما ذکرنا ان موسم انکشاف غیم الظلمۃ عن وجہ ہذہ الجوھرۃ النیرۃ لیس الا اوان التوسط بین الذات والخلق لان العارف فی حین ابتداءہ قائم بالوجود الزمانی الاستمرارمی فھو لا یدرک الاذالک الوجود الاستمراری ثم اذا ترقی الی الوجود المنبسط من طریق التصریم والتعاقب والظھور والکمون انکشف علیہ تجدد الامثال ثم اذا تخطی ذروۃ سنامہ وجد الاشیاء عین الاعیان الثابتۃ فی حضرۃ العلم وعاد نظرہ الی صرف جوھر الوجود مصفا من سائر الالوان والنقوش فادرک الاشیاء معدومات بعدم مستمرٍ ثم اذا رجع انکشف لہ تجدد الامثال مرۃ اخری حتی اذا تم رجوعہ وکمل نزولہ اختفی عن نظرہ ھذا الموطن فرآھا موجودات مستمرۃ الوجود ولنضرب لذالک مثلا الیس ان الدائرۃ الحادثۃ عن النقطۃ الجوالۃ لہا اعتبارات حادثۃ من انظار مختلفۃ فالاول النظر الی جوھر النقطۃ وح فالدائرہ معدومۃ محضۃ لا عین لہا ولا اثر ولا انقسام فیہا ولا امتداد ولا تجدد ولا توھم۔

الثانی النظر الی حرکتہا الدوریۃ وح فالدائرۃ امر موجود غیر قار الذات لا یجتمع اجزاءھا فی الوجود وانما حدثت تبدل اوضاع المتحرک فی کل آنٍ فالاوضاع متحرکۃ علی طریق تجدد الامثال والمتحرک باقٍ علی حالہ والثالث النظر الی الدائرۃ المرتسمۃ النورانیۃ وح فالدائرۃ امر واقع فی مرتبۃ التوھم والاحساس نقطۃ

لا فی الخارج. وہی مجتمعۃ الاجزاء مستمرۃ الوجود باقیۃ ببقاءٍ توہمیٍ، ہذا غایۃ تحقیق المقام واللہ تعالیٰ ولی الفضل والانعام، ثم قال الشیخ بل الشیخ واتباعہ بل الحکماء ایضا یقولون بہا. فکلمۃ بل الاولی للاضراب والثانی للترقی، والمراد من الشیخ ہو الشیخ الاکبرؒ۔

واما اعتراف الحکماء بذالک فقد مر منہ شیءٌ کثیر فی الاوراق الماضیۃ، وقال الشیخ الرئیس فی رسالتہ فی العشق. الخیر[1] الاول بذاتہ ظاہر متجل لجمیع الموجودات ولو کان ذالک فی ذاتہ تاثرا لغیرہ یوجب ان یکون فی ذاتہ المتعالیۃ قبول تاثیر الغیر وذالک خلف، بل ذاتہ بذاتہ متجلی ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلیہ محتجب، فالحقیقۃ لاحجاب الا فی المحجوبین، والحجاب ہو القصور والنقص ولیس تجلیہ الا حقیقۃ ذاتہ، اذ لامعنی بذاتہ لی ذاتہ الا ماہو صریح ذاتہ کما اوضحہ الالٰہیون فذاتہ متجل لہم ولذالک سماہ الفلاسفۃ صورۃ انتہی وقد فصل ہذا المعنی صاحب الاسفار فی کتابہ تفصیلا مشبعًا۔

ثم قال: وذالک لان محصل ہذا القول بعد التہذیب والتلخیص فی المجازات والاستعارات التی اوجبت صعوبۃ الفہم، وارادہ بہذا القول، القول بوحدۃ الشہود وبالتہذیب طرح الزوائد عن اللفظ والمعنی جمیعًا وبالمجاز اللغوی مطلقا، فالاستعارۃ قسم من المجاز، وہو مایکون العلاقۃ فیہ ہو التشبہ فاستعمال الانعکاس مثلا فی الظہور فی المرتبۃ الثانیۃ استعارۃ بالکنایۃ واثبات المرأۃ تخییل وذکر الانطباع ترشیح، ویمکن اخذ کل من ہذہ الثلاثۃ مکنیۃ وجعل الباقیین تخییلاً وترشیحًا۔

والمراد بصعوبۃ الفہم صعوبۃ فہم الحقیقۃ الواقعیۃ لاصعوبۃ فہم المعنی من الالفاظ، والامر کذالک لما تبین لک مما قرع سمعک ان العکوس ہناک لیست کالعکوس المتعارفۃ ولا المرأۃ کالمرأۃ والانطباع کالانطباع انما قامت المرأۃ ہناک بالظل کما یقوم الہیولیٰ بالصورۃ، وانما الانطباع ہناک

---

[1] کذا۔

بطریق التحصیل والتقویم لا بطریق الانفعال والتاثر، وانما الظلیة هناک بالظهور الثانی مع اتحاد الظاهر والمظهر وانتشار المظهر من ذلک الظاهر، وان شئت الحق الصراح فلیس فی المرأة شئ من المظهر وان الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود، بل کما ان الصور المرئیة فی المرأة هی عین ذواتها ولیست وانما ینعکس الشعاع البصری من المرأة الی الجسم المحاذی لها۔ فحیث ذوبتها الانعکاس والشعاع فیری ذوالصورة علی قدر الزاویتین عظمًا وصغرًا کذالک جهتا جمیع مایعلم ویحسن ویشاهد، وهو شیون الواجب واسمائه وصفاته وکمالاته تری متفاوتة المقادیر والمراتب بحسب تفاوت المقابلة والغور فی المرأة والتوجه الی ذی الصورة من وجهه والغفلة والاعراض عنه من وجه وهذه المرأة هو العدم الامکانی الشقیق للوجود الوجوبی کما یستفاد من کلام الشیخ المجدد، فالصورة المرئیة من حیث مرتبتها الصوریة غیر ذی الصورة، وهی فی الحقیقة عینه فالظل من هذه الحیثیة موجود عینی بنفس وجود ذی الصورة وانما عرض العدم بخصوص قیودها الکمالیة ولاینبغی ان یظن ان هذه النسبة منحصر فی هذه الوجه ولا المثل الاعلی بل له وجوه کثیرة اشیر الیها فی سالف القول فما مضی من وجوه الاتحاد ویقرب منه التشبیه بالظلال والاشباح فکما ان الظل لیس لحقیقته سوی عدم النور عدم ملکة لکنها اکتسب وصفًا معینًا من جهة طول الجسم الکثیف ووقوعه فی مقابلة النور کذالک الممکنات لیست لها حقائق سوی اعدام الکمالات الوجودیة لکنها تمیزت باوضاع الوجود وشیونه من جهة وقوعها فی مقابلة الاسماء ولهذا التشبیه وجه آخر اشار الیه الشیخ الاکبر فی الفص الیوسفی من کتب الفصوص هذا الذی ذکرنا هو تحقیق التمثیل علی مذهب الانعکاس،

اما مذهب الانطباع کما هو المذکور فی کلام الشیخ فبیانه ان الجرم الکثیف والشفاف اذا قابله جسم آخر حصل لهیئته من اللون والوضع وجود ضعیف فی المراءة ولهذا الوجود الضعیف المشروط بمحاذاة ووضع معین القائم بالغیر

مثل و شواهد فی مراد لا نتکاد نتخصر منها. ونوع حصره الشمس علی الجسم الکثیف
فی حکایة اللون فقط، والظل لکل جسم کثیف فی حکایة الوضع فقط، والعلم الاحساسی
البصری بالنسبة الی المبصر فی حکایة اللون والوضع والمقدار جمیعًا، فکذالک
العدم الامکانی المعرا فی ذاته عین الوجود، دون عدم الامتناعی الذی هو سلب
محض کالهواء اذا وقع فی مقابلة الوجود الوجوبی وقوعًا طبعیًا، حصل لصفات
الواجب و شیونه وجود ضعیف فی هذا العدم علی حسب المقابلة کالعلم فی الجهل
والعجز فی القدرة الی غیر ذالک، وهذا النحو من الوجود الضعیف لیس لمقیام
بنفسه ولکن بالاصل، وشان هذا الوجود الضعیف شان وجود المعلول بالنسبة
الی وجود العلة التامة ای مجموع مایتوقف علیه وجود المعلول من العلل الاربع
الداخلتین والخارجتین وغیرهما من عدم المانع، ووجود الشرائط والآلات
والمعدات، وهذا الوجه من التمثیل ایضًا مستفاد من کلام الشیخ المجدد، وکان الشیخ
للاشارة الی وجهین المذکورین فی تمثیل المراٰة والمرئی اورد فی تحریر المذهب
لفظین فقال للعالم عکوس الطبعیة فی مرایا الاعدام، ولم یقل عکوس انکسعت
یختص بالوجه الاول، ولا صورة الطبعیة یختص بالوجه الثانی، فان کلا الوجهین
صحیحان فیما نحن فیه کما اشرنا الیه ثم الضمیر فی قوله الشیخ هو ان الحقائق
الامکانیة انقص واضعف، والحقیقة الوجوبیة اقوی بحیث یمکن ان یقال
للحقائق الامکانیة انها اعدام ظهر فیها صور الوجودات انتهی راجع الی محصل
القول بوحدة الشهود،

والحقائق یحتمل ان یکون بمعنی الماهیات وان یکون بمعنی الهویات، واراد بالامکانیة
الممکنة التی سبق ذکرها. وانما ذکر دها صیغة النسبة ایماء الی ان الممکن لیس
حقیقة الممکن بل حقیقة الوجود الواقع فی مرتبة الامکان، والا فمعنده الاقوی
من الامور المتضائفة وکذا الانقص ولا نقص. ولا اضعف ما یمکن العقل انتزاع

---

(۱) درج المصح نقص. ولا یظهر له وجه

امثالہ من الاقوی وان مانی التام مثلہ مع زیادۃ، والاقوی والاتم بخلافہما، وقد یستعملان فی غیر ہذین المعنیین ایضاً، وایراد الحقیقۃ الوجوبیۃ بصیغۃ النسبۃ امامراعاۃً للمشاکلۃ واما نظرا الی ان الوجوب والامکان کلاہما من مراتب الوجود المطلق، والظاہر ان الحیثیۃ تقییدیۃ والجملۃ فی المقام الصفۃ۔
والمعنی ان ہذا الاضعفیۃ لیست کسائر الاضعفیات مثل السواد الاضعف والبیاض الاضعف بل ہی الاضعفیۃ المصححۃ لاعتبار العدم مراٰۃ علی الحقیقۃ لظہور نور الوجود، فاندفع ما کتب صاحب الرسالۃ علی الہامش من قولہ ہٰہنا مسامحۃ انتہی۔ وانما لم یقل انہا مرایا ظہر فیہا صور الوجود تحرزاً عن التجوز وتدقیق الشیخ ہذا المعنی فیما بعد احسن بیان وافضل تبیان فیما ینقلہ صاحب الرسالۃ من کلامہ ویمکن ان یقال ان ہذہ الحیثیۃ[1] من باب الحیثیۃ الاطلاقیۃ والجملۃ فی محل الصفۃ لکاشفۃ للضعیف والحاصل ان نفس الضعف والنقصان مما یصحح اعتبار العدم فی الانقص والاضعف بل نقول لاعدم ہناک الا العدم اللازم للنقص والضعف وہو الذی یترتبہ الشیخ المجدد فی کلامہ ویفرع علیہ معارفہ وایاہ یعنی بعبارات کثیرۃ والیہ یشیر باشارات مشیرۃ، وہو الذی یترتب علیہ الانقصیۃ والاضعفیۃ،
قال فی المکتوب الرابع والستین من الجلد الثالث، بلے جزء اعظم در ممکن عدم است وممکن از عدم ممکن گشتہ است، وکارخانہ ممکن از عدم بہن شدہ، واحتیاجے کہ در ممکن است از عدم آمدہ است، وہد وستے کہ دامن گیر امکان است ہم از عدم ہویدا گشتہ، اگر کثرتے در ممکن است ہم از راہ عدم است واگر اثنیا زے است ہم از راہ وے، انتہی۔
ودفع المسامحۃ ان یقال ان الماہیات الامکانیۃ التی ہی ظلال الواجب تعالی انما قیامہا فی جوہرہا باصولہا علی ما ہو المحقق من مذہب الشیخ المجدد نلنبے

---

(۱) کان فی الاصل الجہتہ ۱۲

العدم محلا لها من قبيل المسامحة، وحقيقتها ليس الا بطلانها في نفسها، وهذا البطلان اذا نسب الى اصولها كان عدمًا للامر المختص بها من الاصالة والتمام والقوة لكن لا مطلقًا بل عدمًا مخصوصًا على مثال الاعدام الواقعة في مقابلة الملكات،

قال الشيخ المجدد في المكتوب التاسع والسبعين من الجلد الثالث، وآنکه گفته ایم و نوشته ایم که ذات ممکن عدم است و در رنگ آنست که بگویند که ممکن را ذات نیست ذاته عدم و لاذات له هر دو بیک معنی است، هر چند تدقیق فلسفی تغایر در میان این دو مفهوم پیدا کند، اما حاصل ندارد و در حقیقت مرجع شان یکے بود، عدم از برائے خود نیست بدیگرے چه کار آید خود را نمی تواند بر داشت دیگرے را چگونه بر دارد،

و **تحقیق** این مبحث آنست که چون عکوس اسماء و صفات در مرآۃ عدم ظاهر گشته است بظاهر قیام آنها بآن مرآت می نماید، مرآۃ در رنگ ذات آنها باعتبار قیام وے متخیل میگردد، و فی الحقیقة قیام آنها باصل خود است تعلق بمرآۃ ندارد، وجز در توهم آنها بمراتب عدم کارے نیست انتهی۔

فظهر انه ليس هناك عدم هو عين من الاعيان الخارجية بل هو عدم واقعي لشيء لازم لنحو وجود الاضعف مستمر بالاضافة الى الوجود القوي التام،

والتحقيق ان مرجع كلام التعبيرين الى قصة واحدة في الواقع۔ وانما اختلف التعبير عنها باختلاف الانظار اليها،

ولما كان هذا العدم هو مناط الامكان ومصداقه صح ان يقال ان الممكن عدم ظهر فيه صورة الوجود، ولكن لا تحصل لهذا العدم الا بتلك الصورة، والصورة عند الشيخ المجدد امر به ينكشف الشيء والظل عنده على صورة اصله، فهذه الوجودات عنوانات للحق تعالى، وآلات لملاحظته ونسبتها اليه نسبة الصورة العلمية الى الماهية المعلومة، فكما يصح ان يقال اذا حصلت الصورة في الذهن حصلت الماهية كذالك يصح ان يقال عنده من عرف نفسه فقد عرف ربه ولا يخفى عليك ان هذا الاتحاد هو الذي يكفينا في التطبيق ويتحمل عنا مؤنة رد قول

صاحب الرسالة تیمیا بعد ان بناءا لتوحید الشهودی علی الغیریۃ المحضۃ، قال فی المکتوب السادس والستین من الجلد الثالث، بدانکہ مجاز ظل حقیقت است واز ظل باصل شاہراہ کشادہ است، مگر باین اعتبار گفتہ اند "من عرف نفسہ عرف ربہ" چہ معرفت ظل مستلزم معرفت اصل است؛ زیرا کہ ظل بر صورت اصل خود کائن است، پس سبب انکشاف اصل بود لان صورۃ الشئ ماینکشف ذالک الشئ انتہی وفی السادس والاربعین من الجلد الثانی، وتحقیق مقام آنست کہ توجہ بخلق عین توجہ بحق است، "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ" انتہی۔ وہذا القدر ہوالذی یدعیہ الوجودیۃ بوجہ عینیۃ الخلق بالنسبۃ الی الحق، ولیس دعواہم ان الواجب فی مرتبۃ وجوبہ عین الممکن فی مرتبۃ امکانہ او ان حقیقۃ الخاصۃ عین حقیقۃ الخاصۃ بالممکن کلا بل بمعنی انہ المقوم للممکن، وان الممکن لیس الاشانا من شیونہ وظلا من ظلالہ، والشیخ المجدد ایضًا معترف بہذا لقدر فلا نزاع اصلاً، ولذالک قال الشیخ ولاخفاء ان ہذا قول متفق علیہ متفق علیہ الشہودیۃ والوجودیۃ والحکماء المحققون من المتکلمین، اما الشہودیۃ فظاہر، واما الوجودیۃ فقد سبق من کلامہم ان العالم عین العدم وان الاشیاء مظاہر کمالات الواجب تعالیٰ، واما الحکماء فقد اجمعوا علی ان الممکن لہ فی ذاتہ انہ "لیس ولہ من علتہ[1] انہ ایس") واما المحققون من المتکلمین فیظہر اتفاقہم من الرجوع الی مشکوٰۃ الانوار للغزالیؒ ومواضع من التفسیر الکبیر للامام فخرالدین الرازیؒ وقد سبق نقل بعضہا،

وقال العلامۃ الرازیؒ فی شرح المطالع فی آخر مراتب القوۃ العملیۃ للنفس الناطقۃ ورابعہا ماتجلی لہ عقیب اکتساب ملکۃ الاتصال والانفصال عن نفسہ بالکلیۃ وہو ملاحظۃ جمال اللہ تعالیٰ وجلالہ، وقصر النظر علی کمالہ حتی یری کل قدرۃ مضمحلۃ فی جنب قدرتہ الکاملۃ، وکل علم مستغرقًا فی علمہ الشامل، بل کل وجود وکمال انما ہو فائض من جنابہ انتہی۔

---

[1] دکتب اتمہ صلتہ ۱۲

وقال السيد الشريف فی حواشیہ وہذہ العبارۃ المذکورۃ فی المرتبۃ الرابعۃ اختصار لطیف لماذکرہ الفاضل المحقق فی شرح مقامات العارفین انتہی۔

فائدہ اعلم ان ماسبق فی شرح کلام الشیخ کاف لتحقیق ہذا البحث علی ابلغ وجہ واتم تفصیل۔ لکنہ لما کان مشوبًا بما یتعلق بعباراتہ اردنا ان نکرر الاشارۃ الی تحقیق التوحید الشہودی بوجہ آخر۔

فنقول مختصر القول فی تنقیحہ انہ قد ثبت عند المحققین ان الوجود الحقیقی فی نفسہ حقیقۃ عینیۃ منافیۃ لذاتہا لجمیع انحاء العدم، ولہا مراتب فی الظہور بمنزلۃ الافراد والحصص للطبائع الا ان سائر الطبائع وجودہا بوجود افرادہا۔ ووجود افراد الوجود بطبیعۃ الوجود، وعلی ان ہذہ المراتب متفاوتۃ فی الشدۃ والضعف فکلما ہو اقرب الی الطبیعۃ فی الظہور اشد واقوی وکلما ہو ابعد عنہا اضعف واوہی[۳] ثم لما کانت الوجودات متفاوتۃ شدۃ وضعفا کانت الاعدام التی تقابلہا ایضًا کذالک، لکن العدم الذی فی مقابلۃ الوجود المطلق لیس لہ تحقق فی مرتبۃ ولا ظرف البتۃ فصح ح ان الوجود المطلق لیس لہ فی الواقع نقیض والعدم الذی بقبیل المرتبۃ الاولی من مراتب الظہور اعنی مرتبۃ الالوہیۃ المرتبطۃ بالمالوہ لشمولہ بجمیع ماتحت ہذہ المرتبۃ علی اختلاف انحاوہا باختلاف انحاء الکمالات الوجودیۃ وما سبق من ان الذات لا نقیض لہا فہو من حیث اطلاقہ وشمولہ واما من حیث مرتبتہ الخصیصۃ بہ فمقابلۃ العدم الثابت الشامل بجمیع المراتب التنزلیۃ، وہکذا ینبغی ان یقاس جمیع المراتب فی أن الاقوی منہا، لما کان فی ذاتہ منشأ للاضعف وامثالہ فالعدم المقابل للاضعف مسلوب عنہ وغیر ثابت فی مرتبتہ وکذا کل مرتبۃ یقابلہا عدم لایکون ذالک العدم متحققا فی تلک المرتبۃ ومافوقہا، بل فیما تحتہا فلا جرم ان ثبوت العدم فیما یقابلہ من تحت، فالعدم المقابل للذات من حیث المرتبۃ ہو البطلان الذاتی وعدم

---

(۳) اوہی من الوہی یعنی کمزور لا کما نقل المصحح ادنی ۱۲ اسرا تی

الاستقلال المقتضی للاحتیاج الی الغیر فهذا العدم بمعنی القیام بالغیر شامل لجمیع ما تحت الذات وهذا هو العدم الذی یستمل الصفات ایضاً کما وعدنا الاشارۃ الیہ والعدم المقابل لمرتبۃ الالوهیتہ وصفاتها من العلم والقدرۃ مسلوب من مرتبۃ الذات وعن هذہ المرتبۃ سلباً بسیطاً صرفاً، وشامل لما تحتها، والعدم المقابل للاسماء والصفات التی هی جزئیات للصفات التی هی جزئیات للصفات السبعۃ او الثمانیۃ مسلوب عن مرتبۃ الذات والصفات الحقیقیۃ والصفات الجزئیۃ وشامل لما هو واقع تحتهما۔

ثم نقول الوجود الضعیف فی کل مرتبۃ اشارۃ من المرتبۃ السابقۃ اذ قیام الضعیف بلا شبهۃ بالاصل الاولی ولیس هذا باول لاحق لہ وان کان لہ اقربیۃ من وجہ آخر فلا جرم انہ لاحق لہ بواسطۃ المتوسط۔ فاذاً فی المرتبۃ السابقۃ امر مجازی لهذہ المرتبۃ جهۃ خاصۃ لها وحدۃ حقیقیۃ بینهما وذالک الامر الواحد هو المتحقق فی مرتبۃ الاقوی بالوجود الاقوی وفی مرتبۃ الاضعف بالوجود الاضعف فیلزم ان یکون هذا الاضعف متحداً معہ بوجہ ومغائراً لہ بوجہ آخر وهذا مع کون مرتبۃ الاضعف ظلاً للمرتبۃ الاقوی وصورۃ الظاهرۃ فی مرآۃ العدم المقابل لہ فثبت اذن ان الحقیقۃ الوجوبیۃ اتم واقوی وان الحقائق الامکانیۃ انقص واضعف والی هذا التطبیق اشار الشیخ محمد معصوم فی کلامہ المنقول سابقاً حیث قال وجود ضعیف ممکنات در نظر صوفیہ خیال محض است وعدم مطلق وهمہ اشیاء ظهورات حق تعالیٰ اند وعین حق تعالیٰ۔

واعلم ان هذا التطبیق کاف فی حل جمیع اختلافات الوجودیۃ والشهودیۃ فی هذہ المسئلۃ وما یتعلق بها فان الوجودیۃ اذا شهدوا مشهداً من مشاهد تنزلات الوجود سموا ما تحتہ عدماً، وحکموا علی المرتبۃ السفلی من حیث انہ راجعها فی الاقوی وکفایۃ الاقوی عنها بانها عین الاقوی،

وایضاً ظهر منہ الاتفاق علی عینیۃ الظل مع الاصل من وجہ وغیریتہ لہ

من وجہ فتامل وعند ہذا انتہی تحقیق کلام شیخنا رح۔

(رد صاحب رسالہ بر تطبیق بغایت قبیح است) **قال** - صاحب الرسالۃ

ثم فصّل ہذا الاجمال،

اقول لم یکتف بتفصیل ہذا الاجمال فقط بل ذکر بعدہ فوائد لو اطلع علی کنہہا[1] صاحب الرسالۃ لما تردد مثل الشاۃ العائرۃ بین الغنمین، ولکن لا عار علی الشمس اذا لم ترہا العین۔

قولہ اقول بین المکشوفین منافاۃ بینۃ لاخفاء فیہا۔

اقول قد ظہر مما سلف من کلامنا ان المکشوفین متطابقان لا منافاۃ بینہما اصلاً وہذا التطابق امر ظاہر جدا بحیث لا یخفی علی من یسمی بشراً، دون من یسمی بعیراً، او حماراً، او شاۃً۔

قولہ فان بناء المکشوف الاول علی الاتحاد والعینیۃ بین العالم وموجدہ تعالیٰ وبناء الآخر علی الغیریۃ المحضۃ بینہما کما ذکرنا سابقا فی المسئلۃ الثانیۃ بما لا مزید علیہ فالصحیح انہ لیس بینہما التطابق اصلاً۔

اقول الاختلاف بین التوحید الوجودی والتوحید الشہودی من حیث العینیۃ والاتحاد والغیریۃ والافتراق یحتمل وجوہا اربعۃً۔

الاول ان ینتہی التوحید الوجودی علی العینیۃ المحضۃ والتوحید الشہودی علی الغیریۃ الصرفۃ وح لا ینحصر فیہما الحق ویصح اجتماعہما علی الکذب بل ہو الظاہر۔

والثانی ان یحمل التوحید الوجودی علی العینیۃ المحضۃ والتوحید الشہودی علی الغیریۃ فی الجملۃ وح فہما نقیضان لا یصح اجتماعہما صدقاً ولا کذباً۔

والثالث ان یحمل التوحید الوجودی علی العینیۃ فی الجملۃ والتوحید الشہودی علی الغیریۃ المحضۃ، وہذا الوجہ کالوجہ السابق فی استلزام التناقض۔

---

(۱) او علی قبحہا۔

والرابع ان يحمل التوحيد الوجودی علی العينية فی الجملة والتوحيد الشهودی ايضاً علی الغيرية فی الجملة وح لا تناقض بينهما لامكان اتفاق الجزئيتين صدقاً، ولكن يمكن الخلاف بينهما بان يكون مورد العينية والغيرية جهة واحدة، ونحن نتكلم علی كل من هذه الاحتمالات الاربعة -

(تحقيق احتمالات وجوه) فنقول اما الاحتمال الاول فلم يذهب اليه ذاهب من ذی عقل اللهم الا بعض الجهلة والسفهاء اهل الزندقة المحجوبون من الفريقين الوجودية والشهودية، ونحن لا نتصدی للتطبيق بينهما الا برد هما معاً وتكذيبهما جميعاً، وتجهيل من يقول بهما من الفريقين وتسفيهم -

واما الاحتمال الثانی فمنسوب الی القائلين بالتوحيد الشهودی بهذا المعنی ولنسلم لهم دعواهم، ونتعطف الی القائلين بالتوحيد الوجودی بهذا المعنی، ونكذبهم ونحكم علی دعواهم بانها فرية علی الوجودية، والوجودية براء عنها، وذلك هو مسلكنا فی التطبيق علی هذا الاحتمال وهو مسلك الشيخ المجدد كما سبق نقلاً عن كلامه -

واما الاحتمال الثالث فهو مختار صاحب الرسالة كما يدل عليه كلامه علی مواضع كثيرة منها هذا الموضع، ونحن نكذبه ونجهله ونغفله فی ادعائه ان وحدة الشهود مبنية علی الغيرة وهل هذا الا افتراء هائل علی الشهودية كيف وقد قامت دلائل لا يخفی فی كلامهم علی خلافه -

واما الاحتمال الرابع فهو مسلك المختار عندنا وعند الشيخين الاكبر والمجدد واما تصوير الاختلاف فی هذا الاحتمال بما ذكر من اتحاد مورد العينية والغيرية فقد انحل بكلامنا السابق فی وجوه الاتحاد وما يهمنا الآن اثبات الاحتمال الرابع لنهدم بذلك اساس كلام صاحب الرسالة -

فنقول بعون الله وحسن توفيقه ان بيان النسبة بين الموجِد والموجَد علی هذا الاحتمال يشتمل علی دعاوی اربعة

الاولی ان الواجب غير العالم فی الجملة وهی من اجلی البديهات اذ لا شك فی ان

الواجب من حیث ذاتہ وغیب ہویتہ معرًا عن جمیع النسب والخصوصیات والشیون والاعتبارات والتقییدات والاضافات، وکذا من حیث التنزل والظہور والظلیۃ لیس منحصرا فی المظاہر الامکانیۃ والظلال الخلقیۃ کما ورد فی الحدیث "کان اللہ ولم یکن معہ شئ" وان صدور العالم الامکان لم یوجب تغیرًا وتبدلًا فی ذاتہ وصفاتہ واسمائہ الا النسب والاضافات بل علی التحقیق الاسمع لا فیہا ایضا، وانما ذالک بالنسبۃ الی الخلق فان ثبت لہ ثبت لہ ازلًا وابدًا و نسبتہ ازلہ الی زمان الخلق کنسبۃ سائر صفاتہ الی صفاتہم فی انہا مظاہرہا وان ذاتہ تعالیٰ فوق الشیون حتی انہ فوق الشان الکلی الجامع لجمیع الشیون وان ذاتہ تعالیٰ عین وجودہ الحق فلاجرم انہ فی مرتبتہ ذاتہ مغایر کل شئ۔

الثانیۃ ان العالم غیر الواجب فی الجملۃ بیان ذالک ان العالم فی مرتبۃ کونہ عالما مقیدًا والواجب لیس بمقید والعالم نسب والواجب لیس بنسب، والعالم عدم والواجب لیس بعدم، ووجود العالم خیالی ووجود الواجب لیس بخیالی؛ والعالم مرأۃ لکمالات الواجب، ومرأۃ الشئ یجب ان تکون غیرہ قال العارف الجامی فی شرح الرباعیات: پوشیدہ نماند کہ مرآتیہ ومظہریت موجودات مروجود حق را ازحیثیت غیریت است نہ ازجہت عینیت چہ مظہریت ومرایا ومظاہر باعتبار تعین و تقید است وایشان باعتبار تعین وتقید غیروجود مطلق اند اگرچہ درحقیقت وجود متحد اند ومحققان ازغیریت این میخواہند وغیر حقیقی خود عدم محض است انتہی۔

الثالثۃ ان العالم عین الواجب بوجہ،

والرابعۃ ان الواجب عین العالم بوجہ وبیانہما انہ لاشک ان ہویات العالم وجودات وتلک الوجودات یمتنع ان یکون غیرا للوجود المطلق علی نحو لما یصح علیہا حمل الوجود بوجہ من الوجوہ. ثم الوجود المطلق اما عین الواجب او تعینہ المحمول علیہ اوصفتہ الخاصۃ بہ وعلی کل تقدیر لامحیص من الحمل فلا یکون غیرا محضًا اتفاقًا بین الشیخین، وایضًا وجود العالم علمًا وعینًا ظل الواجب

تعالیٰ ولیس للظل حقیقۃ الا الاصل؛ فانہ الامر الذی بہ ھو کما صرح بہ رئیس الشھودیۃ فی مکاتیبہ المنقول عنھا سابقًا، فالاصل داخل فی جوہر الظل وعین حقیقتہ وایضا وجود العالم بمعنی مابہ موجودیتہ متحد مع العالم فی ظرف وجودہ، والا لزم انفکاک الشیٔ عن وجودہ فی الخارج، وتلک سفسطۃ یتبرأ الاسماع عنھا، ومابہ الموجودیۃ ھو الواجب او صفتہ فاذا قلنا ھو ماھیتہ او موجود؛ دخل الواجب فی ذالک وایضا فالخصوصیۃ التی بھا الظل؛ وظل الاصل عین الاصل؛ وعین الظل؛ کما سبق فی مباحث الظل والاصل؛ من ان حقیقۃ الظل وقوام جوہرہ بتلک الجھۃ التی ھی عین الاصل؛ اذا ثبت ھذا الاحتمال فلا باس ان نمیل الی تصویر الخلاف علی الوجہ الذی ذکرناہ فنحلہ اجمالاً،

فنقول انما یتصور ھذا الخلاف اذا اخذ الحمل فی کلام الوجودیۃ بالمعنی المتعارف عند اھل المنطق؛ اذ لو اخذ بغیر ذالک المعنی لم یکن بینھما خلاف کما اشرنا الیہ من قبل؛ فالحمل المنطقی عند الوجودیۃ لیس للعالم بالنسبۃ الی مرتبۃ غیب الھویۃ بلا واسطۃ بل الاتحاد والحمل بالذات انما ھو بالنسبۃ الی مطلق الوجود او بالنسبۃ الی الوجود المنبسط او بالنسبۃ الی التجلیات الخاصۃ وانما ینسب ھذا الاتحاد والحمل الی الذات البحت بواسطۃ ھذہ الامور واسطۃ فی العروض کما ینسب حرکۃ السفینۃ الی جالسھا. وذلک لان ھذہ الامور متحدۃ مع الواجب تعالیٰ نوعًا من الاتحاد فلاجرم یکون واسطۃ لانجرار الاحکام- فالاول شان من شیونہ الذاتیۃ والثانی ظل من ظلالہ واسم من اسمائہ و مرتبۃ من مراتبہ- والثالث لہ نوع قوی من الاتحاد، یستحق نسبۃ مشارکۃ الاسم؛ ھذا کلہ اذا رجعنا جملۃ الاحکام الی الذات واما اذا جعلنا مسقط اشارتھا، ھی المراتب المذکورۃ فقط کما یشعر بہ کلام جماعۃ من الواغلین فی التوحید من اتباع الوجودیۃ فلا حاجۃ بنا الیہ والشیخ المجدد لا یمنع الحمل علی ھذا الوجہ وانما یمنع مایرجع الی غیب الھویۃ الذات بلا

واسطۃ وقد سبق نقل الشواہد من کلام من فتذکر۔

فان قلت انکم فی کثیر من کلامکم جعلتم الوجود المنبسط مرتبۃ مستقلۃ فی الواقع، واعتقدتم انہ الرائی المنصور فما جوابکم عن الدلیل الذی اوردہ العارف الجامیؒ فی اشعۃ اللمعات علی نفی ذالک واصر علی القول بان مغائرۃ الوجود المنبسط للذات انما ہی بالنسبۃ الانبساطیۃ واضافۃ العموم فقط فیکون الاحکام الاتحادیۃ راجعۃ الی الذات بلا واسطۃ حیث قال۔

سوال اگر کسے گوید کہ موجودات بفیض حق سبحانہ موجود اند بذات وے چنانچہ در سخنان بعضے از مشائخ واقع موجود است پس ملابست حق سبحانہ باشیاء خسیسہ لازم نیاید واحتیاج باین تطویل وتحقیق نباشد، جواب گوئیم کہ خالی ازان نیست کہ این فیض موجودے است حقیقی یا امرے است اعتباری، و بر تقدیر اول موجود بذاتہ نتواند بود، الا واجب باشد، پس موجود بفیض دیگر باشد وتسلسل گردد، یا منتہی بذات واجب شود وہرچ اعتراف بدعا نمالازم می آید، زیراکہ در موجودات باین اعتبار تفاوت نیست ”مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ“ وبر تقدیر ثانی کہ امرے اعتباری عدمی باشد وانضمام واجتماع وے بامرے دیگر اعتباری عدمی کہ ماہیت است بے قیام ہردو بایکے بامرے وجودی حقیقی معقول نیست، وتحقیق آن است کہ فیض ہمان ذات مفیض است باعتبار نسبت عموم وانبساط بر حقائق ممکنات، واین نسبت از امور اعتباری است، پس ذات ماخوذ باین نسبت از امور اعتباری باشد و فی نفسہا از امور حقیقی واللہ تعالی اعلم انتہی۔

قلنا نحن نختار الشق الثانی، ولقول انہ مع کونہ اعتباریا بالنسبۃ الی الذات اذا لوحظ الی ماتحتہ وجد فی اقوی درجات الوجود والاستقلال، وبیان ذالک ان الوجود المطلق الصرف لہ شان ہو بالنسبۃ الیہ صفۃ انتزاعیۃ اذا امعن الیہ النظر، وجد نعلیۃ محیطۃ بانق التحقیق ولہ ایضًا شان ہو بالنسبۃ الیہ کالصفۃ الانتزاعیۃ ثم اذا نظر الیہ من حیث اِنّیتہ بالاستقلال وجدوا ذاتًا محققۃ من الذوات المستقلۃ الشاملۃ لما تحتہ مثالہ الجسم الواحد الکروی

الصمتۃ فہو امر واقعی خارجی و ینتزع منہ جسم آخر تعلیمی لا استقلال لہ
بالنسبۃ الی الکرۃ اصلاً، ثم اذا توہمنا فی ہذا الجسم التعلیمی موقع درجات
الکرۃ نقاطاً توہمنا حرکتہا لابد ان تحدث ہناک دوائر فہذہ الدوائر
امور انتزاعیۃ للجسم، ثم اذا نظرنا الی الدوائر وجدناہا ذواتا مستقلۃ
تامۃ الاحاطۃ فی اوضاعہا، ینتزع منہا عدد معین ہو امر انتزاعی لتلک الدوائر
اعنی مائۃ و ثمانیۃ وسبعین، ثم اذا حدقنا النظر الی العدد بالاستقلال وجدنا
عالماً وسیعاً من الکم ذا تقسیمات واعراض ونسب من الزوجیۃ والفردیۃ
والصمیۃ والمنطقیۃ والکعبیۃ والمالیۃ، وغیر ذالک ثم اذا نظرنا الی ہذہ
المراتب بالاستقلال لہا وجدناہا امورا مستقلۃ فی الواقع ذات احکام خفیۃ،
ولکن ہذہ الاحکام المترتبۃ لا تنسب الی الذات بلا واسطۃ بل بوسائط متفاوتۃ
فلا یقال الکرۃ کعب ولا دائرۃ، او انہا مائۃ وسبعون، وانکانت ہذہ المراتب
من حیث تحققہا عین الکرۃ ولیس لہا عین غیر الکرۃ اذ الدوائر لیست الا اجزاء
الکرۃ، وتلک المائۃ والثمانیۃ والسبعون ایضا لیست الا اجزاء الکرۃ وکذا
الزوج والفرد والکعب والمال والمنطق والاصم لیست الا من اجزاءہا فمن
قال انہ لیس فی الواقع الا الکرۃ، والکل نسبۃ وشیونہ واعتباراتہ صدق
ومن قال ہہنا امور متکثرۃ موجودۃ مرتبۃ الاحکام والآثار بعضہا ظلال
وبعضہا اشد وبعضہا اضعف وبعضہا اتم وبعضہا انقص صدق، ومن قال
الکرۃ صارت فی مرتبۃ عددا مکعبا صدق من وجہ ومن قال ان العدد المکعب
یمتنع حملہ علی الکرۃ بذاتہ صدق ایضاً من وجہ فظہر من ہذا المثال فوائد
کثیرۃ لا یخفی علی الذکی الا ان المقصود ہہنا ان کون الوجود المنبسط امراً
اعتباریاً بالنسبۃ الی حقیقۃ مفیضہ لاینافی کونہ فیضاً حقا غاشیا الاقلیم
الوجود فیوما لما تحتہ کیف ونحن لا ندعی ان العالم المشہود المحسوس خیال
فی ہذہ المرتبۃ بل لہ وجود متقن، نعم اذا قیس ذالک الوجود بالنسبۃ الی الوجود

المحض المکشوف الکاملین المختفی عن اعین المحجوبین لم یبتعد قدر الوھم والخیال وبالجملة لا استبعاد فی کون الوجود المنبسط واسطة حالیة لاحکام ما تحته الی مادونه واذا اثبت ان الفریقین اتفقا علی اثبات الغیریة من وجه والعینیة من وجہ آخر فلیسأل صاحب الرسالة من انی جاء بالعینیة المحضة المفتراة علی الوجودیة ھل وجد لھا اصلاً فی کلامھما وھو من مولدات طبعہ العقیم بل لو ادعی ان الامر بالعکس لکان اقرب الی الصدق لان اثبات کون العالم اعراضاً للجوھر الاول ابعد من توھم المجانسة واثبات کون العالم ظلاً للواجب من حیث کمالاته اقرب الی ان یسمی الواجب باسامی الممکنات بحسب ھذہ المرتبة. قال الشیخ المجددؒ فی المکتوب الخامس والاربعین من الجلد الثانی اشارتے کہ ہر یک بذات خود تلفظ انا می نماید آن اشارت فی الحقیقة راجع بہمان یک ذات است کہ ہمہ را قیام باوست اشارہ کنند دانند یا ندانند، قال الشیخ فی المکتوب الحادی والعشرین من الجلد الثالث پرسیدہ بودند کہ چون اشیاء ظلی بماہیت خود اشیا نباشد، بلکہ بماہیت اصل خود برپا بودند کہ مشار الیہ اشیاء بلفظ ہو وانت وانا ہمان اصل باشد، این زمان حمل بعض صفات کہ بآن اصل نا ملایم است بضمائر چون صادق آید در رنگ انا آکل وانا نائم بدانند کہ ظل فی الحقیقة ہر چند باصل خود برپاست، اما ثبوت ظلیت او اگرچہ در مرتبہ حس وخیال بود ہمیشہ برجاست، باحکام ظلیت او را دوام وبقاست و خُلقتم للابد آن را گواہ است وحمل آن صفات بر آن ضمائر بملاحظہ اعتبار ظلیت او است، وہر مرتبہ را از وجود حکم جداست وہر چند در خدا گم ست نہ خداست جل وعلا انتہی۔

بل نقول قول العارف الجامیؒ فی آخر کلامہ پس ذات ماخوذ باین نسبت از امور اعتباری باشد وفی نفسہا از امور حقیقی مشعر بان الذات الالھیة لھا وجود ظلی فی مرتبة القیود وراء الوجود الحقیقی الاصلی، والی ھذا اشار صاحب عروة الوثقی الشیخ محمد معصومؒ فی کلامہ وجود ضعیف ممکنات الخ کما مر مرارا نا الشیخ الاکبرؒ مشھدہ الوجود الحق فھو یدرکہ عین الاشیاء بحسب نظرہ

کما قال فی التائیۃ ؎

تجلی لی النور الاعم بکنہہ   فشاہدت ذالک النور فی کل صورۃ

و من جل بالست العظم قدرۃ   فضیلت صارت الی کل وجہۃ

والحق فقط موجود والاشیاء معدومات بحسب نظرۃ اخری۔ وہذا نہایۃ العروج ومنتھی مقام الولایۃ

والشیخ المجدد مشہدہ المراتب الموہومۃ فیدرک غیر الواجب بحسب نظرۃ وقیودہ ومظاہرہ بحسب نظرۃ اخری، وہذا غایۃ مراتب النزول، بل لایبعد ان یقال ان بین الواجب والممکن کلا الجہتین العینیۃ والغیریۃ ولکن اذا النظر من جہۃ الواجب کانت العینیۃ اظہر واذا النظر من جہۃ الممکن کانت الغیریۃ اظہر ومثالہ من النسب المشہورۃ لنسبۃ العلۃ والمعلول فان بینہما نسبۃ واحدۃ اذا نظرنا الیہا من جہۃ العلۃ کانت اقرب الی الواجب اومن جہۃ المعلول کانت اقرب الی الامکان، وہذا ہو تحقیق ما افادہ شیخنا بقولہ ہو ان الحقائق الامکانیۃ اضعف وانقص والحقیقۃ الوجوبیۃ اتم واقوی والعجب انّ صاحب الرسالۃ قد افرط فی الابتہاج بما مر من کلام الواہی فی الثنایۃ مع ماقد ظہر فی کلامنا من تبائح کلامہ وفضائح اوہامہ لایخفی علی من غبی فضلاً عن الفطن الزکی، وان العمدۃ عندہ التی یبتنی علیہا تمویہاتہ وہی لاتہ وہزاومناتہ مسئلۃ امتناع حمل الظل علی الاصل، وقد رمیناہا بدامیۃ وہیاء وجمرات ملتہبۃ ترکبتہا الہباء، وحللنا حقیقتہا، وکشفنا دقیقتہا مراتٍ کثیرۃٍ، وکرات غیر یسیرۃٍ بحیث لم یبق لہا عین ولا اثر، ولا یصح ان یتول بہا جن وبشر،

ومع ذالک ننقول الذی سبق فی کلامہ من الغیریۃ ومنع الاتحاد وہو مایمنع الحمل فقط۔

فکیف حملتہ جہالتہ الجہلاء علی ان یدعی ہہنا الغیریۃ المحضۃ، وہل ہذا

الا تہافت صریح و تساقط قبیح ،

وایضاً قد سبق منہ فی المسئلۃ الاولیٰ ان للاشیاء اعتبارین، اعتبارہا من تلبسہا بالتعینات والتقیدات وہی بہذا الاعتبار غیر الذات، واعتبارہا مع قطع النظر عن التلبس بالتعینات والتقیدات ولہا بہذا الاعتبار عینیۃ محضۃ مع الذات ثم ادعی ہناک الکذب، وقد یصدق ان بناء المکشوف الاول علی الاتحاد والعینیۃ بین العالم وموجدہ تعالیٰ، فلیسال عنہ ان ظلیۃ الممکنات للواجب تعالیٰ عندہ ہل ہی بالاعتبار الاول اوباعتبار الثانی. لاسبیل الی الثانی لان الاشیاء فی مرتبۃ الظلیۃ متکثرۃ مع انہا مع قطع النظر عن التعینات لیست بمتکثرۃ، کما قال باہم نیز اتحاد صرف است، فتعین الاول فصارت الظلال فی غیر الاصل عند الوجودیۃ وانقلب کلامہ علیہ ﴿وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾،

وان اراد مجموعۃ الاعتبارین فمع انہ لیس بمعقول عند المحصلین من قبیل الثانی لان المرکب من العین والغیر لایکون عیناً، وہذا القدر یکفی فی بطلان دعواہ

وایضاً فقد مضی من صاحب الرسالۃ الاعتراف بان للحق تعالیٰ فی کل مرتبۃ اسماء مختصۃ عندہم یمتنع حمل بعضہا علی بعض، فکیف افتری[1] ہٰہنا علیہم حمل مرتبۃ الظل علی الاصل، وہل ہذا الا تناقض فاضح وتہافت واضح، فقد صدق المثل السائر "دروغ گورا حافظہ نباشد"

ومن عجب العجاب فی ہذا المقام ماذہب بکلامہ من قولہ فالصحیح لیس بینہما التطابق اصلاً فہذہ ذنابۃ بنسبت سائر کلامہ کلا بل الراس والذنب متساویان ؎ ع ماہی از دم گندہ باشد نے زدم

والصحیح لیس بینہما المخالفۃ معلومۃ اصلاً وان اختلفت الالفاظ جملاً وفصلاً وانما مثلہ کمثل رجل احول رأی الواحد اثنین فہو لا یستطیع ان یتنبہ علی حقیقۃ الامر ودخلۃ السر، اذا قیل لہ انما المرئی واحد لا اثنان قال کلا انی

---

[1] کان فی الاصل اجری۔ ۲

لا راہما رائے العین،

وکذا اذا اورد علی صاحب الرسالۃ عبارۃ احتبس فیہا کاحتباس الغراب فی شبکۃ الصیاد فانی یتاتی لہ ان یصل الی کنہ المراد، ویمتنع الیہ التعبیرات والالفاظ عن المعانی التی لہا کالاجساد. نعوذ باللہ من الجہل العمی والظلال المعنی وحول البصیرۃ، وفساد السریرۃ، والوقوع فی مہوات الشک والخذلان والرجوع بثمرات الحیرۃ والخسران،

قولہ اعلم ان الشیون والکمالات الالہیۃ فی حضرۃ العلم مشتملۃ علی قبیلتین احدہما فعالۃ قاہرۃ یسمی بالاسماء والصفات والاخری منفعلۃ منقہرۃ تسمی بالاعیان الثابتۃ وحقائق الممکنات، وکل واحدۃ من القبیلتین منطبقۃ علی الاخری فکل ما فی الاسماء ظہر فی حقائق الممکنات فصارت الحقائق مع کونہا فی غایۃ الضعف والنقصان لانقہارہا وانفعالہا مجالی ومرایا للاسماء التی فی غایۃ القوۃ والتمام لفعالیتہا وقہرہا، والضعف ہو عدم بعض ما فی القوی من القوۃ والنقصان ہو عدم لبعض ما فی التام من التمام مع الاشتراک فی الاصل بوجہ من الوجوہ، فاصل الامر فی احد الطرفین علی الاتم وفی الطرف الاخر ممتزج بالعدم فصح تعبیر الحقائق بانہا عکوس الاسماء والصفات منزہ فی مرتبۃ العلم یعنی انہا اصل الحقائق ومنبعہا وکلا التعبیرین وقعا فی کلام الشیخ الاکبرؒ واتباعہ تصریحا وتلویحا، الا ان الشائع فی کلامہم تعبیرہما بالاسماء والصفات، فمکشوف الشیخ المجددؒ ان حقائق الممکنات ہی عکوس الاسماء والصفات المنطبعۃ فی الاعدام المقابلۃ لہا لیس مخالفا لمکشوف الشیخ الاکبرؒ واتباعہ انہا ہی الاسماء والصفات فی المؤدی والمال -

اقول لقد افرط صاحب الرسالۃ فی تحریف کلام الشیخؒ فی ہذا المقام وغرض الشیخؒ ہہنا ان تفسیر حقائق الممکنات علی راء الشیخ المجدد بین موافقتہ

---

(۲) کان فی الاصل وتخلع واللہ اعلم-

بمصطلح من مصطلحات الصوفیۃ فی ہذہ الکلمۃ۔ فالواجب علینا ان نذکر عبارۃ الشیخ اولاً ثم نخوض فی شرحہا بطریق الاختصار علی منہاج القول السابق۔

نقول قال الشیخ اعلم ان لفظۃ حقائق الممکنات تطلق علی معانٍ احدہا الوجودات الخاصۃ فللانسان حقیقۃ وللفرس حقیقۃ وللحمار حقیقۃ وتلک الحقائق امور متحققۃ فی الخارج وعلی ہذا فحقائق الممکنات مایتعقلہ العاقل فی نفسہ عند اطلاق ہذہ الاسماء لاغیر۔ وعلی ہذا الاصل یخرج قولہم حقائق الاشیاء ثابتۃ۔

وثانیہما الامور الثابتۃ التی لیست بموجودۃ فی حد ذاتہا ولامعدومۃ فاذا انضمت بضمیمۃ ہی الوجود صارت موجودۃ، والا کانت معدومۃ والحقائق بہذا المعنی ہی التی یسمیہا المعقولی بالماہیات الا ان المعقولی عقل انہا امور لیست موجودۃ ولامعدومۃ، ولزم القول بثبوتہا من حیث یدری یدری اولا یدری ولم یعقل ارتباطہا باول الاوائل، وثبوتہا بالفیض الاقدس قبل وجودہا بالفیض المقدس وکوشف الصوفی القائل بوحدۃ الوجود عن تلک الحقائق الثابتۃ وارتباطہا بعضہا ببعض، وتقدم بعضہا علی بعض فی التنزلات العقلیۃ قبل الوجود الخارجی فعرف ان الذات المقدسۃ تجلت اولاً علی نفسہا بان علمت بنفسہا وبما ہو مقتضی نفسہا وبکمالہا القائم بہا وامکان تطور مظاہرہا باطوار شتی، وعلمہا ذالک ہو عین الاقتضاء عند التحقیق و لیس المراد بالعلم ارتسام صور الاشیاء فی نفسہا، ثم ما کان استعداد المظاہر الکلیۃ الفعالۃ القاہرۃ المقدسۃ تسمی بالاسماء او ماکان استعداد المظاہر الجزئیۃ المنفعلۃ المنقہرۃ المتلطخۃ یسمی اعیان الممکنات، فحقائق الممکنات علی ہذا الاصطلاح صور معلومۃ عند الحق الاول۔

المعنی الثالث محتاج الی تمہید مقدمۃ وہی ان احدی القبیلتین منطبقۃ

علی الاخری، فکل مافی الاسماء ظهر فی حقائق الممکنات فحقائق الممکنات وحقائق الاسماء عندهم متقابلات احدی القبیلتین فی غایۃ القوۃ والتمام والاخری فی غایۃ الضعف والنقصان، هو عدم لبعض مافی القوی من القوۃ، والنقصان هو عدم لبعض مافی التمام مع الاشتراک فی الاصل بوجہ من الوجوہ، فلا جرم ہناک اصل الامر ثابت فی احد الطرفین علی الوجہ الاتم ممترجۃ فی الطرف الاخر بالعدم۔

ثم نقول من اراد التعبیر عن تاصل الاسماء وفرعیۃ الممکنات فی ہذہ المرتبۃ فلہ عبارتان کلتاہما صحیحۃ۔

احدہما ان حقائق الممکنات ہی الاسماء والصفات متمیزۃ فی مرتبۃ العلم۔

والثانیۃ ان حقائق الممکنات ہی عکوس الاسماء والصفات المنطبعۃ علی الاعدام المقابلۃ لہا۔ ولا فرق بین العبارتین الافرقا ضعیفا لا یعبأ بہ عند المتفتشین من حقائق الاشیاء علی ماہی علیہ انتہی۔

والمراد باحدی القبیلتین من الصور العلمیۃ للحق جل مجدہ، ہی قبیلۃ الاعیان الثابتۃ لامرین۔

احدہما ان الانطباق نسبۃ یقتضی طرفین ہما المنطبق والمنطبق علیہ والمنطبق مایکون باکثر وجوہہ موافقا للمنطبق۔

وثانیہما ان الانطباق وان کان فی اصل الوضع للجانبین لکن الشائع فی الاستعمال ان یسمی الاصل منطبقا علیہ والفرع منطبقا کما یقال المثال منطبق علی الممثل لہ والدلیل منطبق علی الدعوی والقاعدۃ الاستقرائیۃ منطبقۃ علی مراد التتبع الی غیر ذالک، ویحتمل ان یراد بہا الاسماء والصفات والمراد بالاخری مایقابل ذالک الاحد اما الاسماء واما الاعیان بقی الکلام فی حقائق الممکنات وحقائق الاسماء ونحوہا

تفصیل المقام لاطلاق الحقیقۃ یکون مواضع وتحقیقہ ان حقیقۃ الشئ یطلق فی مواضع، نفس الشئ وجوہرہ ونحو تحققہ ومابہ تحققہ ومالا یتحقق والامر الماخوذ من الاشیاء عند حذف الخصوصیات عنہا۔ والمرتبۃ التی ہی اول تعین

للشئ قیل کل تعین بحسبہ یصلح لان یکون محکوماً علیہ وبہ، والتحقق الخارجی للشئ فحقیقۃ الممکن بالمعنی الاول ھی المرتبۃ الخاصۃ اللاحقۃ لمطلق الوجود علماً کان او عیناً، وھذہ عبارۃ مجملۃ اذ لم یعرف بھا امنہ اے مرتبۃ وای شان، وسیاتی تفصیلھا من بعد انشاء اللہ تعالیٰ، وبالمعنی الثانی وجودھا الخاص فی ظرف ما من ظروف لوجود المطلق، وعلی ھذا فالشئ لہ حقائق عینیۃ ورحیۃ ومثالیۃ وجسمیۃ وغیرھا، ویقرب من ھذا المعنی ما وقع فی کلام الاشعریۃ، وطائفۃ من المحققین حقیقۃ الشئ وجودہ الخاص بہ،

وبالمعنی الثالث الوجود المنبسط والاسماء والصفات الالٰھیۃ وبھذا المعنی یقال حقیقۃ الظل ھو الاصل، وحقیقۃ الظاھر ھو المظھر، وحقیقۃ العارف ذالک الاسم کما وقع فی مکاتیب الشیخ المجددؒ فی غیر موضع، وبھذا الاعتبار یقال الوجود المنبسط حقیقۃ الحقائق،

وبالمعنی الرابع شان من شیون الوجود المطلق، ومرتبۃ خاصۃ لاحقۃ لہ علی ان یکون حیثیۃ اللحوق خارجیۃ کما کانت فی الاول داخلۃ،

وبالمعنی الخامس حقیقۃ ترکیبیۃ من بطلانی ووجود متنزلٍ، وسینکشف النقاب عن وجھھا فی الاوراق اللاحقۃ انشاء اللہ تعالیٰ، وبھذا المعنی یقال لمطلق الوجود حقیقۃ الحقائق ویقال ان الوجود المطلق الصرف، والوجود المقدس، تنزلاتہ وھو حقیقۃ الحق تعالیٰ بھذا المعنی وحقیقۃ الحق بالمعنی الاول ھو الوجود المطلق، لا مطلق الوجود فان مطلق الوجود فی حد ذاتہ لیس بموجود ولا معدوم، وانما التحقق المحض ھو الوجود المطلق، ومما ینبغی ان یعرف ھھنا ان نسبۃ الوجود المطلق والوجود المقید الی مطلق الوجود لیست علی وتیرۃ واحدۃ، اذ لیس فی الوجود المطلق فی الحقیقۃ قید، اصلاً لاثبوتی ولا سلبی سوی جوھر ذاتہ، وانما یلاحظ فیہ قید سلبی فی العنوان دون المعنون وذالک کما یقال البصر عدم العمیٰ والعمی عدم البصر، ومن المعلوم ان العمی بالحقیقۃ ھو العدم المقید ولیس فی البصر تقیید اصلاً بل العقل اذا لاحظ البصر فی مقابلۃ العمی اخترع لہ حقیقۃ سلبیۃ متمیزۃ لہ من العمی وما ذالک الا من انتزاعہ وان کان ھذا العدم محمولاً علیہ ثابتاً لہ فی الحقیقۃ ونفس الامر فی مرتبۃ

العوارض فنسبة الوجود المطلق الی مطلق الوجود کنسبة الانسان الذی هو الطبیعة النوعیة الی مطلق الانسان المشترک بینها وبین الافراد، ونسبة الوجود المقید الیہ کنسبة فرد خاص من افراد الانسان الیہ والانسان فی الواقع هو الانسان المطلق فقط فافهم۔

وبالمعنی السادس تعیینہ فی حضرة علم ربہ والمرتبة التی قبل هذه التعینات المسمات بالحروف العالیات لیس فیها تعین اصلاً۔ قال العارف الجامی فی اشعة اللمعات، حقائق ممکنات صور معلومہ ذات است متلبس بالشیون والصفات بآن معنی کہ ہرگاہ علم حق سبحانہ بذات خودش اعتبار کنیم مقید بیک شان با بیشتر آن صورت علمیہ را حقیقت ممکن از ممکنات میگویند وچون اعتبار کنیم بیک شان با شیون دیگر آن را حقیقتے دیگر از حقائق میگوئیم وعلی ہذا القیاس انتہی۔ وقال العارف القونوی فی النصوص حقیقة الخلق عبارة عن صورة علم ربہم بہم انتہی۔ وبہذا الاعتبار یقال حقیقة الحق صورة تعینہ فی علمہ جل مجدہ۔

(تحقیق معنی الوجود والعدم وتحقیق التنزلات) اما تحقیق هذه المعانی فاعلم ان المحقق بالذات فی ای ظرف کان لیس الا الوجود المطلق، وکل ماسواه فانہ عدم، والعدم من حیث انہ عدم محض لیس بشیٔ، ولما کانت الممکنات بحسب خصوصیة ذاتها غیر الوجود المطلق لاجرم ان نقررها فی ای مرتبة کانت بالنظر الی الوجود المطلق، اوبالاضافة الیہ۔

ثم نقول لاشک ان الممکن فی نفسہ لہ مرتبة من التقرر والثبوت بالبداهة وبحسبها صلوح للحکم علیہ وبہ، وکل تقرر فانما هو خصوصیة من خصوصیات الوجود المطلق وشان من شیونہ اذ الفرد یمتنع کونہ غیر حقیقتہ بالبداهة فالممکن اذاً فی کل مرتبة شان من شیون الوجود المطلق ولاحق من لواحقہ علماً وعیناً۔

ثم نقول المرتبة الاولی بالبداهة هی المرتبة البدیهیة التصور التی یدرک قبل الوجود ولایلحظ فیها الاذات واحکامہ التی من شانها ان تثبت لہ فی الخارج وهو فی هذه المرتبة لیس مما یترتب علیہ الاحکام والاثار العینیة وقد تبین انہ فی حد نفسہ لایخلو عن مرتبة من مراتب التقرر

فله فى مرتبة نفسه قيامه بالحق، فهو شان من شيونه وعارض من عوارضه۔ ومرتبة من مراتبه، وهذه المرتبة هى المسماة عندهم بالفيض الاقدس وحضرة العلم والواحدية۔ فظهر ان الماهيات كما انها فى الخارج شيون الوجود الظاهر المنبسط، كذالك فى انفسها فى مرتبة العلم شيون الوجود الباطن المندرج تحت وحدة الذات المنبسط على صور العلمية وهو مصداق المعنى الاول۔ والسادس۔

ثانيها اقول نعهنا امران۔ احدهما مرتبة الخاصة من حيث هو غير الوجود ثانيهما الوجود الخاص المقيد، ذالك يستلزمان مرتبتين۔

احدهما وجود۔ والاخرى عدم، على حذاء ماهو فى الوجود الظاهر كما مر نقله عن الفتوحات فى حضرة الخلق، وكما ان للعدم وجودا عرضيا فى الخارج كذالك له وجود عرضى فى حضرة العلم وكما ان الوجود المنبسط ههنا متميز بحسب مرتبة عن الوجود الحق المطلق كذالك الوجود الباطن الحامل للصور العلمية متميز بحسب مرتبته عن الوجود الحق المطلق، فهذا العدم هو المعنى الرابع، وهذا الوجود هو المعنى الثالث، وهذان المرتبتان المنبسطان هما مصداق المعنى الخامس وهذا الوجود العرضى هو المسمى عند الوجودية بالخيالى العلمى، وعند الشهودية بالظلى العلمى كما مر نقله من المكتوب الاول من الجلد الثانى، وتحققه فى الخارج هو المعنى السابع۔ ثم مما ينبغى ان يعلم ان الوجودات الخاصة والمراتب العدمية الواقعة بحذاء الوجودات الخاصة من حيث خصوصياتها، ومراتبها العدمية غير الوجود المطلق علمًا وعينًا، وان كانت من حيث اجتماعها فى مطلق الوجود عينه، والمراتب الخاصة تسمى عند الوجودية بالتنزلات والشيون المتحدة معه۔ وعند الشهودية بالظلال والاثار المغائرة له، ومسقط الاشارتين واحد وكلتاهما صحيحتان۔

(النزاع بين الشيخين ليس بحقيقى) اذا تمهد هذا فنقول النزاع بين الشيخين فى حقائق الممكنات ليس نزاعًا حقيقيًا وذالك لان لفظ حقائق الممكنات تطلق عند الوجودية على المعنى الاول والسادس ومصداقهما هو الصور العلمية

للحق جل مجدہٗ وعند الشہودیۃ ایضًا یطلق علی الصور العلمیۃ والخلاف
فی عینیتها وغیریتها للحق تعالیٰ ناش من اختلاف النظرین فنظر الصوفیۃ
الوجودیۃ من حیث انها خصوصیات لطبیعۃ الوجود مقرونۃ بخصوصیات
عدمیۃ ونظر الشہودیۃ من حیث انها اعدام لاحقۃ للوجودات الخاصۃ
المغائرۃ من حیث خصوصیاتها للوجود المطلق فالاعیان الثابتۃ وحقائق الاسماء
والصفات کلاهما سیان فی انها غیر الواجب عند الشہودیۃ وعینہ عند الوجودیۃ
فلا نزاع باعتبار ہذا الاصطلاح بین الشیخ المجددؒ والشیخ الاکبرؒ
عند التحقیق اذ الشیخ الاکبرؒ علی ہذا الاصطلاح لا یقول بان حقائق الممکنات
ہی الاسماء والصفات حتی یجعل ذالک محلاً للاختلاف بینہ وبین الشیخ المجددؒ
بل الشیخ الاکبر یجعل الصور العلمیۃ علی قسمین، قسم ہی الاسماء والصفات
وقسم اخری الاعیان الثابتۃ وکلا القسمین مشترکان فی انهما من الشیون
وقیوم کلا القسمین ہو الحق تعالیٰ ومن الظلال عند الشہودیۃ القسم الاول بلا واسطہ وا قسم الثانی بواسطۃ فالمعبر عنہ علی ہذا
الاصطلاح بتعبیری العینیۃ والغیریۃ ہی النسبتہ التی احد
طرفیها الذات والطرف الاخر الشیون سواء کانت فعلیۃ وہی الاسماء
او انفعالیۃ وہی الاعیان وہذا الاصطلاح ہو المذکور فی کلام الجامیؒ فی اشعۃ
واللوائح۔ وکذا الشیخ المجددؒ لا یدعی انها عکوس منطبعۃ فی الاعدام المقابلۃ
للصفات علی ہذا الاصطلاح، وذالک لان الظلال والاعدام ایضًا من الصور
العلمیۃ للحق تعالیٰ، والشیخ لم یتصدی للتطبیق بین العینیۃ والغیریۃ
للشیون الفعلیۃ والانفعالیۃ مع الذات، اذ لیس ہذا النزاع ذالک النزاع
الذی ینقدح من دعوی الشیخ المجددؒ انها ظلال وعکوس یدل علی ذالک
تطبیقہ احدی القبیلتین علی الاخری مع ما قد سبق فی کلامہؒ من استعداد
الظهور والصدور بالفیض الاقدس قبل الفیض المقدس، وتسمیتهما جمیعًا
بالصور العلمیۃ وما سیاتی فی کلامہ من ان الصوفیۃ یسمون الاولی ای طبقۃ الاسماء

معشوقًا والثابتة الى الاعيان عاشقا، والمرتبة العليا الظاهرة فى الجميع عشقا- فان تلك المرتبة هو الوجود الباطن السارى فى الصور العلمية والوجود الظاهر المنبسط على الصور العينية كما هو مذكور فى اصولهم بل يدل على ذالك تقرير صاحب الرسالة ايضا حيث قال ان الشيون والكمالات الالهية مشتملة على قبيلتين الى آخره -

بل الامر الذى فيه النزاع، والذى تصدى الشيخؒ لحل الاختلاف فيه هو ان حقائق الممكنات عند الشيخ ابن العربیؒ هى الاسماء والصفات المتميزة فى حضرة العلم-

وعند الشيخ المجددؒ ظلالها المنعكسة فى مرايا الاعدام المقابلة لها، فالشيخ المجددؒ مع اعترافه باتفاقه مع الشيخ الاكبرؒ فى تميز الاسماء والصفات فى حضرة العلم، وان خالفه فى التميز العينى يدعى ان الاعيان الثابتة وحقائق الممكنات هى نفس الاسماء والصفات- وان الصور العلمية منحصرة فيها، فيلزمه نوع قبيح من الاتحاد، فيجزع لذالك جالسه ويضطر الى مخالفته قائلا بان حقائق الممكنات ليست هى الاسماء والصفات، وانما هى ظلالها المنعكسة فى مرايا الاعدام المقابلة لها- حتى يكون مراعيا للغيرية، وينساق الى اثبات نوع آخر من الشيون والصور العلمية هى المسماة بالاعيان الثابتة-

قال فى المكتوب الرابع والثلاثين بعد المائتين من الجلد الاول- واعيان ثابتہ نزد صاحب فصوص علیہ الرحمۃ از ہمان کمالات مفصلہ است کہ در خانہ علم وجود علمی حاصل کردہ است، ونزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند کہ ماوائے شر ونقص اند، با آن کمالات کہ در آنہا منعکس گشتہ اند، ثم اطال فى ذالك، وقال فى المكتوب الاول من الجلد الثانى، پس حقائق ممکنات نزد شیخ محی الدینؒ ہمان اسماء وصفات اند در مرتبہ علم ونزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند کہ نقائض اسماء وصفات اند، با آن عکوس اسماء وصفات کہ در مرایائے آن عدمات در خانہ علم ظاہر گشتہ

و با یک دیگر ممتزج شده۔

ثم قال بعد کلام طویل، پس نزد فقیر ممکن عین واجب نباشد و حمل درمیان ممکن و واجب ثابت نبود، چہ حقیقت ممکن عدم است و عکس کہ از اسماء و صفات در آن عدم منعکس است شبح و مثال آن اسماء و صفات است نہ عین آنہا انتہی۔

وقد عرفت ان مذهب الوجودية ليس كذالك، فالشيخ تصدى التطبيق على وجه لايلزم منه تكذيب صريح للشيخ المجدد ويقول ان الصوفية الوجودية ايضا يثبتون نوعا من الصور العلمية عداء الاسماء والصفات ويسمون باعيان الثابتة وحقائق الممكنات لما سبق فى كلامنا من ان المعنى الاول والسادس هى الشيون الانفعاليت، ويصح فيها انها ظلال الاسماء انعكست فى الاعدام المقابلة لها واما اطلاق حقائق الممكنات على الاسماء والصفات فهو واقع فى كلام الوجودية ولكن بالمعنى الثالث، والشيخ المجدد ايضا بذالك المعنى يستعمل حقيقة الممكن فى الاسماء والصفات فلا نزاع بينهما فى الحقيقة، وانما وقع ما وقع لعدم تنقيح مذهب الوجودية وتتبع اصطلاحاتهم ثم هذا النزاع الواقع انما هو فى النسبة التى للشيون الانفعالية مع الشيون الفعلية بل هى العينية والغيرية وطرفا هذه النسبة الاسماء والاعيان وهما داخلان فى طرف من طرفى النسبة الاولى محكومان عليهما بالاتفاق بانهما من شيون الواجب ومن صورة العلمية ومن ظلاله وهذه العينية والغيرية ليستا من نوع العينية والغيرية المذكورتين فى المبحث الاول فمن توهم النزاع فى المعنى الاول فهو سفيه لايحل معه الكلام،

والمراد بقوله فكل ما فى الاسماء ظهر فى حقائق الممكنات كل فرد فرد اتسع فى الاسماء وكل شخص كائن فى حضرة الاسماء لاكل جهة من جهاتها اذ من الجهات مالم يظهر ولا يظهر۔

والمراد بالاسماء الاسماء المتعلقة بالعالم المسماة بمفاتيح الشهادة والاسماء الظاهرة بقرينة ان الكلام فى حقائق العالم فلا نقض بالاسماء التى هى المسماة

بمفاتیح الغیب، اذ لیس لها ظهور فی حقائق الممکنات اصلاً ثم الظهور فی اللغة
معناه البدو ویستعمل مع صلات کثیرة فی معان مختلفة یقال ظهر الماء من الحجر
ومعناه فی هذا المقام کون المظهر مادةً ومحلاً وظرفًا للظاهر وکون الظاهر
فرعًا له علی اختلاف وجوه الفرعیة والظاهر قد یکون من نوع المظهر
وقد لا یکون فلا یلزم الاتحاد بحسب الحقیقة ولا المشارکة بحسب الاسم
ویقال ظهر علیه ونحوه، وهذا ایضًا لا یستلزم الاتحاد بحسب الحقیقه ولا
بحسب الاسم ویقال ظهر فیه بمعنی تجلی فیه وهو عبارة باجماع الوجودیة
والشهودیة عن تحقق الشیٔ فی المرتبة الثانیة او مابعدها تحققًا انما تقومه
بالمرتبة الاولی فیخرج عنه باب التصویر والتمثیل وان کان من اشبه الاشیاء
به متفقًا معه فی اقتضائه الاتحاد بحسب الصورة والاسم وهذه المعنی
هو المراد ههنا والظاهر فی المرتبتین امر واحد لا امتیاز بینهما الا بالمرتبتین
والاحکام المرتبة علی تینک المرتبتین فاحفظ به۔
ثم قوله فی حقائق الممکنات اشارة لطیفة الی اثبات جهة الغیریة فی الممکنات
فان کلمة فی تدخل علی المرأة، ومرائیته الشی للشی بحسب مغائرته له و
مقابلته ولا اقل من ان یکون جهة هی منشاء لانتزاع مرتبة الامکان مصداق
للقضیة المقصودة منه بخلاف ما اذا استعمل باللام فقیل ظهر له فانه وان
اقتضی غیریته فی الجملة لکنه لا یصح الا بنفس ظهور الظاهر او بظهور
ظهوره بالمعنی المستعمل بفی کما ذکرنا واما قولهم ظهر لنفسه وبنفسه وفی
نفسه وامثال ذالک فمن باب المسامحة والاکتفاء علی الغیریة الاعتباریة ولو
فی العنوان والحکایة علی محاذاة قولهما جوهر قائم بنفسه، والشیٔ موجود فی نفسه
وغیرهما، والمراد بالحقائق فی قوله وحقائق الاسماء المعنی الاول وهو المقابل للاعیان
اما حقائق الاسماء بالمعنی الثانی فهو نحو وجودها فی علم الحق والاعیان مشارکة
لها فی ذالک وبالمعنی الثالث ذات الحق باعتبار شیونه العینیة المسماة بالحروف

العاليات، وبالمعنى الرابع مرتبۃ اولیۃ للتنزلات الظهورية للذات، وبالمعنى الخامس الحقيقۃ المختصۃ بالاسماء المشتركۃ فيها بشيون الفعليۃ، والحقيقۃ المشتركۃ بينها وبين الممكنات كونها شيونا للذات ظلالا لها، وبالمعنى السادس تعينها فى حضرة العلم عند الوجوديۃ واعيانها الخارجيۃ عند الشهوديۃ فقد اشرنا الى وجہ التطبيق فى هذا الاختلاف فى مبحث الصفات فمن شاء فليرجع اليہ فانہ لتطبيق هذا الاختلاف كافل ثم انہ فى قولہ عندهم اى عند القائلين بوحدة الوجود كون النسبۃ اليهم تنبيها على عدم انحصار الصور العلميۃ الالٰهيۃ عندهم فى الاسماء والصفات كما فهم الشيخ المجدد من كلامهم ثم هذا التقابل اما من قبيل التضائف المشهور فى من حيث عروض القوة للقوى والضعف للضعيف وكذا التام والناقص فهو كتقابل الاب والابن لا كتقابل الابوة والبنوة، او قسم آخر غير الاقسام الاربعۃ المشهورة للتقابل فان التقابل عند محققى اهل العقل ليس منحصر فى الاربعۃ وقولہ احدى القبيلتين فى غايۃ القوة والتمام المراد بہ قبيلۃ الاسماء والصفات والقوة تطلق على معان مقابل الفعل ومبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر والقدرة وغيرها،

والمراد ههنا معنى اضافى مقابل للضعف وهو كون الشئ بحيث يصدر عنہ الآثار اكثر مما يصدر عن غيره المشارك لہ فى ذلك النوع من الآثار

وكذا التمام يستعمل فى معان منها ما بہ يصير الشئ بالفعل فى ذاتہ او فى صفتہ وغيره المراد منہ ههنا الاستيعاب لجميع مقتضيات الحقيقۃ

والمراد بقولہ والاخرى فى غايۃ الضعف والنقصان قبيلۃ الاعيان الثابتۃ - والضعف يقع مقابلا للشدة فيكون من قبيل الكيفيات والنقصان مقابلا للزيادة فيكون من قبيل الكميات والمراد منهما فى كلامہ ما يقابل شدة الاقتضاء وزيادة الآثار ثم ان الشيخ اشار الى وجہ آخر للتقابل بين الاسماء والصفات وحقائق الممكنات سوى ماذكرنا بقولہ والضعف وهو عدم بعض ما فى القوى من القوة فى اخرى وهو [illegible]

بینهما تقابل العدم والملکة وہذا مع کونہ بینًا بنفسہ من حیث ان الضعف والقوۃ من قبیل العدم والملکۃ وکذا التام والنقصان یمکن ان یبین ههنا بان الکلام فی الوجودات الخاصۃ الداخلۃ تحت مطلق الوجود والعدمات الخاصۃ الداخلۃ تحت مطلق العدم ولما کان الوجود والعدم متناقضین لذاتیهما لا یصح ارتفاعهما صدقًا فی موطن من المواطن والواقعیۃ لاجرم اذا قسنا الوجود الضعیف بالوجود القوی وجدنا هما مشترکین فی اصل الوجود ووجدنا الضعیف فاقدا للقوۃ، ولما کانت القوۃ الموجودۃ مرتبۃ وجودیۃ لاجرم یکون مقابلها عدمًا فی الضعیف ولاعکس لما سبق من ان الضعیف مع امثالہ موجود فی مرتبۃ القوی متوحدًا۔

فالفرق بین العلم القوی التام الالهی الذی هو صرف الانکشاف والحضور ولا یخالطہ نوع من الجهل والغیبۃ والابهام ذاتًا وتعلقا۔ وعلم الخلق المنشوب بانواع من الجهل والابهام والغیبۃ ذاتا وتعلقا کالفرق بین البصر والاعمی لا بین البصر والعمی۔ فالقدر المشترک بین المرتبتین هو مطلق العلم والملکۃ هو العلم المطلق۔ والعدم هو العلم المقید۔ ومن تقییدہ امتزج بالجهل والغیبۃ وہذا القدر المشترک هو المراد بقول الشیخ مع الاشتراک فی الاصل ولیس المراد بالاصل ههنا مایقابل الظل فانہ لیس من موقع الاشتراک فی شئی بل هو القدر المشترک الواقع فی کلا مرتبتی الاصل والظل کمطلق العلم فیما ذکرنا۔

وکذا المراد بقولہ بوجہ من الوجوہ ان یکون ذالک الاشتراک فی مطلق العلم او فی مطلق القدرۃ۔ وهکذا

(دقیقہ) وههنا دقیقۃ خصنا اللہ تعالیٰ وتقدس بتعلیمها ان اخذت الفطانۃ بیدک سهل علیک التنبہ بها۔ وان کان غایۃ تحقیق هذا المرام خارجۃ عن ساق الکلام، وهی انہ کما ان ذات الواجب لیس فردًا للوجود المطلق کذالک صفاتہ الکمالیۃ لیست افرادًا لمفهوم الصفات من العلم والقدرۃ وغیرهما۔ بل هی الحقائق المطلقۃ الشاملۃ لکل ما تحتها من العلم المطلق والقدرۃ المطلقۃ

مثلا- وان اتصاف الذات بها لیس علی منوال اتصاف سائر الذوات بصفاتها بان یکون الموصوف محالاً لها- والصفات مجتمعة فی ذالک المحل، بل ہو من قبیل محض ارتباط الحقیقة الاطلاقیة فی ذاتها بالحقیقة الاطلاقیة الاخری- فافهم ذالک فانہ دقیق والاشباع والاتمام فی مقام اخر،

وقد انقدح فی تضاعیف کلام الشیخ ثبوت الاتحاد بین الظل والاصل فی الجملة مع التغایر بینهما فی الجملة ایضًا فاحفظ فانہ سینفعک انشاء اللہ تعالیٰ- وقد بینہ لاثبات ہذا العدم وان العدم المذکور والوجود الضعیف بای وجہ متحد مع الاصل وبای وجہ کشف وکیف اتصاف الواجب بالوجود الضعیف یشهد بذالک کلام فی الاسفار فی مباحث العدم فی فصل، ان العدم الخاص هل یجوز اتصاف الواجب بالذات بہ حیث قال بعد تلویح، اما ان بعض انحاء الوجود ممتنع علی الواجب بالذات من حیث کونہ مصحوبا بالقصور والنقص فی لاشبہہ فیہ- واما امتناع اتصاف الواجب تعالیٰ من حیث کونہ وجودا ما مطلقا فمنظور فیہ- کیف والوجود بما هو وجود طبیعة واحدة بسیطة لا اختلاف فیها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف مرجعهما الی العدم فکل مرتبة من مراتب الوجود یکون دون المرتبة الواجبیة فهی ذات اعتبارین اعتبار شبح الوجود بما هو وجود، واعتبار عدم بلوغہ الی الکمال ونزولہ عن الغایة فباحد الاعتبارین یمتنع اتصاف الواجب تعالیٰ بہ وبالاخر یجب،

اما الاولی فظاهر واما الثانی فلان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات کما مر انتهی-

ثم بعد ذالک فصل فی مسالک ہذا الدعوی،

واما قول الشیخ فلاجرم ہناک اصل الامر ثابت الی اخرہ، معناہ ان مطلق الشیٔ ثابت فی احد الطرفین وہو طرف الاسماء علی الوجہ الاتم لطریق الحوضة من غیر ثبوت بعدم المقابل لہ وفی الطرف الاخر اعنی حقائق الممکنات، ذالک

الامر ممتزج بالعدم المقابل له وذلك لان الامر المختلف فى افراده ومراتبه بالتشكيك قوةً وضعفًا يكون قوته وشدته بنفس ذلك الامر وبمرتبة من المراتب الداخلية فيه فيكون عدم القوة المعتبر فى الضعف راجعًا الى عدم مطلق الشئ بالحقيقة كما حققه المحققون حيث قالوا ان السواد القوى انما يتميز عن السواد الضعيف بامثال الضعيف وبكثرة السواد والضعيف عنه بفقد ان تلك الامثال وقلة السواد لا بشئ آخر فتبين بهذا ان هذا العدم هو العدم القابل للاسماء وان الوجودات الضعيفة الامكانية ظاهرة فى مرايا الاعدام القابلة لها. وكذا سائر الكمالات الامكانية،

والمراد بتاصل الاسماء وفرعية الممكنات فى هذه المراتبة كون الاسماء مقومة لحقائق الممكنات وحقائق الممكنات مقومة بها، وقائمة باصولها فى مرتبة الصور العلمية الالٰهية والكمالات لحقية واحترز بهذه المرتبة عن مرتبة الخارج فان لها فيها وجهًا آخر هو قيامها بالوجود المنبسط على جهة اتحادها بظله وقيام ظله به

واشار بقوله فله عبارتان الى انهما مختلفان بحسب الدلالة والمعنى متفقان فى الصحة ومطابقة الواقع والى ان المراد بتطبيقهما ليس دعوى اتحاد معنييهما بحسب الدلالة بل المراد انهما متطابقتان معًا للواقع، ثم انه قد سلف منا ان الوجودية معترفون بالتعبيرين معًا، والشيخ المجددؒ لما لم يعثر على تعبير الوجودية فى هذا الباب الاعلى الاول خص بنفسه التعبير الثانى وبالغ فى استعماله مرات وكرات حتى شاع منسوبًا اليه وقد مر شرح التعبير الثانى فى شرح الكلمة الاولى من كلماته بما لامزيد عليه ثم قال ولافرق بين العبارتين اى لافرق فى الحقيقة والواقع وانما هو بحسب مصطلح اللفظ فى الحقائق فى التعبير الاول بالمعنى الثالث وفى التعبير الثانى بالمعنى الاول ومن المشهورات ان المواخذة على الالفاظ بعد فهم المراد ليس من داب المحصلين المفتشين من حقائق الاشياء

علی ما هی علیہ سواء کانوا من اہل العقل او من اہل الکشف واللہ اعلم، وعندنا انتہی بیان ما یستفاد من کلام الشیخ۔ وبعد ذالک یجب علینا النظر فی مفاسد کلام صاحب الرسالۃ وخبطاتہ۔

قولہ قلت الاعیان الثابتۃ وحقائق الممکنات عند الشیخ الاکبر واتباعہ علی ماسبق ذکرہ عبارۃ عن الوجود الحق مع تلبسہ بالشیون الانفعالیۃ۔

اقول غایۃ سعی صاحب الرسالۃ فی تحقیق الاختلاف بین المذہبین ہو مدیۃ العینیۃ والغیریۃ وقد کشفنا عن اوجہہ فیما سبق مرات کثیرۃ بما یغنی اللبیب، ویزیح ریب المریب، ونحن نذکر ہہنا ما یلیق بہذا المقام۔

(حقیقۃ الاعیان الثابتۃ)۔ فاعلم ان الشیخ صدر الدین ذکر فی کتاب النصوص ان حقیقۃ کل موجود عبارۃ عن نسبۃ تعینہ فی علم ربہ ازلاً ویسمی باصطلاح المحققین من اہل اللہ اعیاناً ثابتۃ وباصطلاح غیرہم ماہیۃ والمعلوم والمعدوم والممکن والشیٔ الثابت وغیرذالک،

وقال صاحب شرح الفصوص فی شرح ہذا المقام ان الذات الالٰہیۃ مشتملۃ علی شیون کثیرۃ، لا نمیز بہا فیہا والعلم الازلی لنسبتہ الی کل شان بہا تتعین ویصیر صورۃ فی العلم الازلی، وباضافۃ الوجود الیہا یتحقق الشیٔ فلذا قال المتکلمون لکل شیٔ حقیقۃ ہو بہا مغایر لما عداہ لازماً او مفارقاً فیجاب بہا عند السوال بما ہو کالحیوان الناطق فی جواب ما الانسان۔ نعنی قولہ عن نسبۃ تعینہ اے عن تعین حصل من نسبۃ العلم الی الشیون الازلیۃ۔ فقولہ نسبۃ تعینہ احتراز عن الشیون، وعن الوجود المطلق الذی لانسبۃ فیہ وقولہ فی علم الحق احتراز عن ظہورہا بالصورۃ الوجود فانہا ماہیات موجودۃ، واحترز بذالک ایضاً عن علم الخلق فان الماہیات لا یجب ثبوتہا الا بحسب علم الحق وفی علم الخلق ہی امور اعتباریۃ لا یجب ثبوتہا۔ ولذالک قال المتکلمون ہی لا یثبت مجردۃ عن الوجود، وقولہ ازلاً احتراز عن علم الحق بہا فی الابد متصفۃ بالوجود

فان ذالك ليس من نفس الماهية، بل زائد عليها كما ذكرنا۔ انتهى،

وقال فی موضع آخر من الفصوص وحقيقة الخلق عبارة عن صورة علم ربهم بهم۔ وقال شارحه وحقيقة الخلق المميزة لهم عن الخلق مع وحدة الوجود عبارة عن صورة تطابقهم منتقشة فی علم ربهم بهم فی المرتبة الثانية وهی الاعيان الثابتة۔ واما الشيون فهی حقيقة تلك الاعيان لا حقيقة الخلق بنفسها انتهى،

وقال العارف الجامیؒ فی نقد النصوص حقائق الاشياء تعينات وتميزات وجود حق است سبحانه در مرتبه علم ومنشاء آن تعينات وتميزات خصوصيات شیون واعتبارات است که مبرهن[1] است در بحت[2] ذات۔

وقال فی اشعة اللمعات حقائق الممكنات صور معلومه ذات است متلبسه بالشیون والصفات بآن معنی که هرگاه علم حق را سبحانه بذات خودش اعتبار کنیم مقيد بيک شان يا بيشتر آن صورت علميه را حقيقت ممکن از ممکنات می گويند، وچون اعتبار کنيم بيک شان باشیون ديگر آن را حقيقتے ديگر از حقائق ممکنات ميگوئيم وعلى هذا القياس انتهى،

قال فی اللوائح ماسياتی فی كلام صاحب الرسالة انشاء الله تعالى۔ فكل ذالك دال على امر غير الوجود المطلق فی حقائق الممكنات وهی النسبة الخاصة التی باعتبارها وامها يصير الوجود مقيدا وخاصا، فحقائق الممكنات عندهم مغائرة للوجود المطلق فی الجملة قطعا، فادعاء الشيخ المجددؒ الغيرية لا يخالف وجدانهم، وانكاره على العينية المحضة والاتحاد الصرف لا يمسهم، ولا يتوجه اليهم، نعم لو ثبت ان مذهب الشيخ المجددؒ هی الغيرية المحضة لكان له ولهم شان، وقد عرفت ان الغيرية المحضة فرية عليه بلامرية لكنه بالغ فی تحقيق جهة الغيرية فظنه القاصرون قائلا بالغيرية المحضة، وكم من فرق بين القول بالغيرية المحضة وتحقيق جهة الغيرية۔ قال الشيخ الاكبرؒ ماهو عين الاشياء فی ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء،

(۱) كان فی الاصل مبحن وصححه المصحح مبرهن (۲) كان فی الاصل بشت وصححه المصحح بحت ولا يظهر له معنی والله اعلم ۱۲ سورتی

وقال العارف الجامی رح فی نقد النصوص الممکن هو الوجود المتعین بما کانه من حیث تعینه ووجوبه من حیث حقیقته الی ان قال: فاما اسم الغیر والسوی للممکنات فذلک من حیث امتیازاتها النسبیة والذاتیة بالخصوصیات الاصلیة فهی من هذا الوجه اغیار بعضها من بعض، واما غیریتها من الوجود المطلق الحق فمن حیث ان کلا منها لعین مخصوص للوجود الواحد بالحقیقة یغایر الآخر بخصوصیته،

قال فی اللوائح پوشیده نماند که مرآتیت ومظهریت موجودات مر وجود حق را از جهت غیریت است، نه از جهت عینیت، چه مظهریت، مرایا ومظاهر باعتبار تعین وتقید است والشان باعتبار تعین وتقید غیر وجود مطلق اند اگرچه در حقیقت وجود متحد اند انتهی،

فثبت عندهم ان الاشیاء من حیث تقیداتها، غیر الوجود المطلق، وقد ذکر العلامة الفناری رح ان القید والتقیید داخلان فی المقید وذاتیان له، فمدار الغیریت عندهم علی التقیید والتنزل،

(الاطلاق المطلق والمقید وجوه) ثم نقول ان المطلق والمقید یستعملان علی وجوه ثلاثة۔

اما المطلق فقد یطلق علی الطبیعة من حیث العموم والسریان فی الافراد والشمول للمقیدات وهو موضوع المهملة عند المتاخرین۔

وقد یطلق علی الطبیعة من حیث صرافة نفسها ومحوضة ذاتها مع انتفاء جمیع التقیدات عنها۔ وهو موضوع الطبیعة،

ومما ینبغی ان یعلم ان تقیدها بهذا السلب فی محض لحاظ العقل، لا فی نفس الامر والواقع، فالطبیعة المعروضة لعدم القیود فی الواقع، لا یکون من المطلق فی شئ، بل من المقیدات،

وقد یطلق علی الطبیعة مطلقاً بحیث یشتمل الاعتبارین، والتجرد عنهما بالجمع بینهما والتجرد عنهما۔ وهو موضوع المهملة عند المتقدمین۔

فالوجود باعتبار الاول یسمی الوجود۔ والوجود المنبسط۔ وبالاعتبار الثانی یسمی عندنا بالوجود المطلق، وبالمعنی الثالث یسمی بمطلق الوجود،

والذی تبین عندنا ان المعنی الاول هو عین با لذات الواجبیۃ عند المحقق الجامیؒ والثالث هو عین الذات الواجبیۃ عند الشیخ القونویؒ والمعنی الثانی هو عین الذات الواجبیۃ عند الشیخ الاکبرؒ۔

وظهر عندنا ان هؤلاء الکبراء وان اتفقوا فی اصل التوحید کلامهم مختلف فیما هو عین الذات ومسقط اشاراتهم متعدد، ولکن لما کانت هذه المراتب متلازمة فیما بینهما۔ اتفق الکل علی اثبات جمیعها، وانما الخطاء فی خلط احکام بعضها ببعض واجراء اوصاف بعضها علی بعض ولنشهد بکلامهم جمیعا علی ماذکرنا فی اثبات المراتب واحکامها، وننزل کل قول مقره،

(مراتب الوجود والتنزلات) فنقول المحقق الجامیؒ ذکر فی مواضع من کلامہ ان الوجود المنبسط علی اعیان المکونات هو عین ذات الحق تعالیٰ وانبساطه عبارة عن لحوق نسبة خاصة له هی کونه مرأۃ للاعیان وان الامر الذی بانضمامه الی الاشیاء یترتب علیها الاثار هو الذات الصرفة وان النسبة العامة اللاحقة لها مثل النسب الخاصة فی الوجود والتحقق لافرق بینهما فی الحقیقة الا بحسب العموم والخصوص،

قال فی اشعة اللمعات، صوفیه قائلین بوحدة وجود که ارباب کشف وشهود، نه بآن رفته اند که ذات واجب تعالیٰ عین آن ضمیمه است که وجود است، ووے بذاته بهمه اشیاء محیط، ودرهمه اشیاء ساری، ووجود همه اشیاء باحاطه وسریان وے است۔

وقال فیها وتحقیق آن است که فیض همان ذات مفیض است باعتبار نسبت عموم وانبساط برحقائق ممکنات، ویعتقد ان هذا الوجود باعتبار نفسه عین الذات الالهیة۔ وباعتبار سریانه فی المظاهر یسمی الوجود المنبسط، وباعتبار کونه مقوما للشیون یسمی حقیقة الحقائق بالنسبة الی التنزلات الخاصة العلمیة کالوجود المنبسط بالنسبة الی التنزلات الخاصة العینیة وباعتبار تقییده بالقیود مرة بعد اخری۔ یسمی باسماء شتی فالعین واحدة والاعتبارات متباینة، وهذا الوجود

یمتنع خلوه فی الواقع من جمیع القیود، بل یجب ان یکون متعینا بتعین ما لا علی التعین۔

قال فی نقد النصوص، فیمکن بالنظر الی کل تعین حادث للوجود ان ینسلخ الوجود عنہ ویتعین تعینا اخر و ینعدم[1] التعین الاول اذ نفس التعین هو الواجب للوجود الحق الساری فی الحقائق الی التعین الاول المعین الی اخر ما قال، وقال فی الحاشیۃ وهذا التعین الواجب انما هو لشرط لظهوره سبحانہ فی المراتب لا لتحققه فی ذاتہ والا لانقلب الواجب ممکنا انتهی۔

ثم هذا الوجود بطریق الاستلزام من الجانبین و بطریق الاحتیاج من جانب المقید فقط۔

قال فی اللوائح مطلق بے مقید نباشد، ومقید بے مطلق صورت نہ بندد، اما مقید محتاج است بمطلق و مطلق مستغنی است از مقید، پس استلزام از طرفین است واحتیاج از یک طرف چنانکہ میان حرکت ید، وحرکت مفتاح کہ در ید ست۔ رباعیہ

اے در حرم قدس تو کس را جانے / عالم ز تو پیدا و تو خود پیدا نے
ما و تو ز ہم جدا نہ ایم اما ہست / ما را بتو حاجت و ترا با ما نے

وایضا مطلق مستلزم مقید لیست از مقیدات علی سبیل البدلیۃ، نہ مستلزم مقیدے مخصوص، وچون مطلق را بدلے بنیست، قبلہ احتیاج ہمہ مقیدات اوست لا غیر۔

قرب تو باسباب و علل نتوان یافت / بے سابقہ از فضل ازل نتوان یافت
ہر ہر کہ بود توان گرفتن بدلے / تو بے بدلے ترا بدل نتوان یافت انتهی

وقد عرفت ان کلما ذکره فهو شان الوجود المنبسط، فهو یجعل الوجود المقارن للماهیات فی الخارج عین الذات الحقۃ و یجعل کونہ منبسطا نسبۃ عارضۃ لہ، ولاجل ذالک استغنی عن اثبات الوجود المنبسط مغائرا للوجود المطلق، ویجری علیہ من حیث کونہ عین الذات احکام الذات، ومن حیث کونہ قابلاً لنسبۃ عامۃ

---

(۱) کان فی الاصل یتقدم۔

احکام الوجود المنبسط، ومن حیث کونہ مشترکا فی الخصوصیات متحدا بالشیون احکام مطلق الوجود۔ واما الشیخ القونوی فانہ یعتقد ان الحق ہو مطلق الوجود وہو عین الوجود المطلق والوجود المقید وہو فی نفسہ وراء جمیع القیود واول النسب العارضۃ لہ ہو حضور ذاتہ بذاتہ، وہذہ النسبۃ ہی النسبۃ العلمیۃ اولی النسب والقیود، وہو باعتبار تعینہ بہذا التعین، وتمیزہ عن غیرہ محض الوجود ہو الوجود المطلق، ولہ المبدئیۃ والاقتضاء والتاثیر والالوہیۃ ثم الوجود باعتبار تعینہ وقبولہ الخصوصیات الامکانیۃ حقائق الممکنات یسمی الوجود العام، وہو اول الصوادر عن الوجود الحق۔ وہذا الوجود العام عندہ متمیز فی الواقع، وربما یقول ان الوجود المنبسط انما یغایر الوجود الحق بالنسبۃ ولکن مرادہ بہا الامر الذی بہ الامتیاز قال فی النصوص اعلم ان الحق من حیث اطلاقہ الذاتی لا یصح ان یحکم علیہ بحکم او یعرف بوصف او یضاف الیہ نسبۃ ما، من وحدۃ، او وجوب وجود، او مبدائیۃ او اقتضاء ایجاد، الی ان قال اعلم ان نسبۃ الوحدۃ الی الحق، والمبدئیۃ والتاثیر والفعل الایجادی ونحو ذالک انما یصح، ویضاف الی الحق باعتبار التعین واول التعینات المتعلقۃ النسبۃ العلمیۃ الذاتیۃ وبواسطۃ النسبۃ العلمیۃ الذاتیۃ یتعقل وحدۃ الحق ووجوب وجودہ ومبدائیتہ، وقال فیہ والقول فیہ انہ وجود مطلق واحد واجب فہو عبارۃ عن تعین الوجود فی النسبۃ العلمیۃ الذاتیۃ الالٰہیۃ، والحق من حیث ہذہ النسبۃ یسمی عند المحقق بالمبدأ انتہی۔ وقد فصل ہذا المعنی فی رسالتہ المسماۃ بالہادیۃ بما لا مزید علیہ وانما ترکنا النقل عنہا لمخافۃ الاطناب،

(اقوال المشائخ فی الوجود) وقال الشیخ سعید الفرغانیؒ ان اول متعین من غیب الہویۃ الوحدۃ الحقیقیۃ الذاتیۃ التی نسبۃ الاحدیۃ المسقطۃ للاعتبارات، والواحدیۃ المثبتۃ لجمیعہا الیہا علی السواء،

وقال الفناریؒ فی شرح مفتاح الغیب: الحق سبحانہ لما لم یصدر عنہ بوحدۃ الحقیقیۃ الذاتیۃ الا واحد فذالک عندنا الوجود العام المفاض علی اعیان ماسبق العلم بوجودہ، وجد اولم یوجد بعد۔

وہو المتجلی الساری والرق المنشور والنور المرشوش انتہی۔

واما الشیخ الاکبرؒ فیعتقد ان الذات ہو الوجود المطلق الصرف، والعالم ہو الوجود المقید واتحادہ معہ فی الظہور لافی الحقیقۃ، والحقیقۃ المشترکۃ بین الحق والعالم ہو المسمی بحقیقۃ الحقائق، وہو مطلق الوجود، وہو الصفۃ الثبوتیۃ النفسیۃ للوجود المطلق وقد سبق نقلہ من المعلومات الاربعۃ فی الفتوحات ومن کتاب المشاہدۃ، ومن کتاب الازلیۃ،

والوجود الساری المشترک بین الوجودات الخاصۃ عندہٗ ہو الوجود المنبسط والہبا والعماء الی غیر ذالک من الاسماء۔ وقد مرشواہدہ ایضًا ونحن بنینا اکثر کلامنا السابق علی ہذا المذہب۔

واما المقید فقد یلحظ فیہ نفس القید، وقد یلحظ الامر الذی عرض لہ القید، وقد یلحظ المجموع،

ثم الامر الذی عرض لہ القید ایضًا یلحظ علی وجہین۔ الاول باعتبار کونہ معروض التقیید وہو الخاص،

والثانی باعتبار قطع النظر عن التقیید، والمقید بہذا الاعتبار ہو المطلق، ای ہو الذی قید، فصار خاصًا ومقیدًا،

ثم فیما نحن فیہ القید ہو الشان فقط، والامر الذی عرض لہ القید باعتبار الاول ہو الوجود الخاص المتخصص فی العلم او العین، وباعتبار الثانی الوجود المطلق ومجموع القید والمقید ہو الوجود الخاص مع تلبسہ بشان من الشیون،

اذا عرفت ہذا فاعلم ان التطبیق علی مذہب الشیخ الاکبرؒ اوضح واسہل لان الوجود المطلق غیر المقید والقید والمجموع جمیعًا باعتبار الحقیقۃ المختصۃ

بهما والاتحاد بينهما من حيث الظهور والتقويم وثبوت الجهة الجامعة الوجودية الذی ہی مطلق الوجود وہو بعينه مذہب الشيخ المجددؒ۔

واما علی مذہب الشيخ القونویؒ فالتطبيق من جهة العينية والغيرية من حيث اعتبار الخاص وملاحظة لطريق الفيد والمقيد شرطاً او شطراً ،

ومسقط اشارة الشيخ المجددؒ باسم ذات الصرفة ہو اول تعينات الحق من حيث النسبة العلمية المعبر عنه بحضور ذاته بذاته لذاته وهذا التعين ہو المقتضی لصفات الالوهية اذ الحق من حيث وحدته الحقيقية وتجرده عن المظاهر وظهوره فيها وكونه وراء الوراء والذات عند الشيخ القونویؒ ايضاً بحسب ہذہ المرتبة ليسلب عنه جميع الاشياء فهی غير ہا غيرية بسيطة لا يقابلها[1] عينية كما ذكره فی المفتاح والنصوص وغير ہما من كتبه۔

واما ما ہو مسقط اشارة الشيخ القونویؒ باسم صرف الذات اعنی مطلق الوجود فالشيخ المجددؒ ايضاً معترف به وان لم يسمه مرتبة الذات كما قال فی المكتوب الثالث والسبعين بعد المائة من الجلد الاول، وكمال در اعتبار ثانی کہ مقصود از ان نفی مقصودات غير مقصود است، آن است کہ شہود مرتبہ وجود نیز در رنگ شہود مراتب امکانی در تحت لا داخل شود، ودر جانب اثبات ہیچ چیز ملحوظ نبود دیگر تفوہ بکلمہ مستثنیٰ است

چہ گویم با تو از مرغے نشانہ | کہ با عنقا بود ہم آشیانہ
ز عنقا ہست نامے پیش مردم | ز مرغ من بود آن نام ہم گم

واما علی مذہب المحقق الجامیؒ فاعلم ان جميع ما يدعيه ہذا المحقق من الاتحاد والسريان والاحاطة والانضمام كله صحيح واقع علی مذہب الشيخ المجددؒ فی مرتبة التعين الاول الوجودی

ومسقط اشارة الشيخ المجددؒ باسم الذات اعلی من مسقط اشارة الجامیؒ

(۱) وصحه المصحح لا الصاعبا۔ ولم اتحصل والله اعلم ۱۲ سواتی

وآما حدیث العینیۃ والغیریۃ مع الخلق بحسب ہذہ المرتبۃ فیعرف بالقیاس علی ماذکرناہ فی مذہب القونوی[1] وقد نبہناک من قبل علی ان الذی نقصدہ من التطبیق بین المذاہب یتصور علی وجوہ شتی فتذکر وہذا غایۃ التحقیق فی ہذا المقام واللہ تعالیٰ ہو المفضل المنام وعلی رسولہ التحیۃ والسلام۔

(الرد علی صاحب الرسالۃ) والآن نرجع الی کلام صاحب الرسالۃ فنقول قولہ الاعیان الثابتۃ عبارۃ عن الوجود الحق مع تلبسہ بالشیون الانفعالیۃ ان اراد بالوجود الحق مطلق الوجود لہ والوجود المنبسط باعتبار ذاتہ المندرجۃ فیہ الماہیات التی انبسط علیہا، فادعاء العینیۃ المطلقۃ کما یشعر بہ قولہ فیما بعد فہی متحدۃ بل عینہ فاسد لان الوجود الحق بعد اعتبار تلبسہ بالشیون لیس وجوداً حقاً اذ الضرورۃ قاضیۃ بالتغائر بینہما ولو بالاعتبار المطابق للواقع۔ ولو لا ذالک لم یکن تنزلاً من تنزلاتہ۔

وان اراد بالوجود المطلق ففسادہ اظہر لان الامر الماخوذ مع عروض الماہیات لہ وصیرورتہ خاصاً لیس ہو الوجود الصرف المطلق المعری عن جمیع القیود، وایضاً فنقول ان اراد باتحادہا مع الواجب تعالیٰ، اتحادہا من حیث ظہورہ فی مرتبۃ خاصۃ بمعنی ان الوجود المعروض للشیون لا بطریق الحلول ہو الوجود الحق وتلک الشیون مراتب ظہورہ لیس الا فہو مسلم عند الشیخ المجدد ایضاً فلا المخالفۃ، وذالک حیث یقول ان کلما نامن الممکن راجع الی الواجب۔

ولما اشکل علیہ ان الممکن یتصف بصفات لا یلیق بالحق تعالیٰ کالنوم والیقظۃ والاکل والشرب، اجاب بان ذالک باعتبار مرتبۃ الخاصۃ۔

وان اراد انہا عینہا مطلقاً، فذالک باطل عند الوجودیۃ ایضاً، فلا المخالفۃ اذ قد تحقق عند الوجودیۃ ان ہذہ النسب والشیون من حیث انفسہا، والوجود بالنظر الی تقییدہا بہذہ الشیون غیر الواجب علماً وعیناً۔ وان الاشیاء فی العلم

---

(۱) تفوہ ای تکلم ۱۲

ایضاً من تنزلاتہ وانہ لافرق بین مرتبتی العلم والعین الا بان جہۃ الوحدۃ فی العلم اظہر وجہۃ الکثرۃ فی العین اظہر وبالجملۃ فالقول بان حقائق الاشیاء بمعنی ما بہ تقومہا وتحققہا علماً وعیناً ہو الحق والکل تنوعات ظہورہ ومراتب ظلالہ ہو بعینہ مذہب الشیخ المجددؒ وہو الذی یقصدہ المحقق الجامیؒ فی قولہ

؎ درکون ومکان نیست عیان جز یک نور ظاہر شدہ آن نور بانواع ظہور
حق نور وتنوع ظہورش عالم توحید ہمین است ودگر وہم وغرور

والعبارات المنقولۃ عن الوجودیۃ لا تدل علی اکثر من ہذا، وما ہو الامثل ان یقال علی مذہب الشیخ المجددؒ ہی مراتب ظہور الواجب فی مظاہرہ قائمۃ بہ۔

واما ما یتوہم من الاشیاء عند الشیخ المجددؒ لیست ظلالاً للواجب تعالیٰ بل ظلال الاسماء وصفاتہ بخلاف الشیخ الاکبرؒ فی اول الفصوص بما شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنی التی لا یبلغہا الاحصاء ان یری اعیانہا وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع الی اخرہ،

فتبین ان العالم مرأۃ للاسماء الحسنی والصفات دون غیب الذات فانہ ابہی[1] واعلی من ان یحصل فی مرأۃ او یتنزل فی مظہر۔

قال العارف الجامیؒ فی شرح ہذا الکلام انما قید بالحیثیۃ لان ذات الحق سبحانہ وتعالیٰ باعتبار اطلاقہا لہ مرتبۃ الغناء عن العالمین انتہی۔

قولہ قال المحقق الجامیؒ فی اللوائح حقیقت ہر شئ تعین وجود اوست در حضرت علم باعتبار شانے کہ آن شئ مظہر اوست یا خود وجود متعین است بہمان شان درسیمان حضرت۔

اقول فی ہذا النقل تحریف من صاحب الرسالۃ فانما وقع فی اللوائح ہکذا حقیقت ہر شئ تعین وجود است لا کما نقلہ صاحب الرسالۃ۔ والعجب ان ہذا التحریف مضر لہ لا مساس لہ بمسئلۃ العینیۃ علی ہذا التحریف نما ذلک الا من سفاہاتہ۔ واعلم ان کلام العارف الجامیؒ تنص علی ان لحقائق الممکنات وجودات خاصۃ

---

(1) کان فی الاصل ابہیٰ وصحح المصحح انتہی۔ واللہ اعلم

ولاجرم ان الخاص غیر المطلق بحسب حقیقتہ وجوهرہ، وذالک لان الخصوصیۃ من ذاتیات الخاص والصرافۃ والمحوضیۃ عین الاطلاق، ولما کان ذات الحق عین مرتبۃ المحوضۃ لاجرم ثبت التغائر، وثبوت لاشتراک مطلق الوجود بین الوجود المطلق، والوجودات المقیدۃ لاینافی مکشوف الشیخ المجددؒ ولایخالف اصلاً کمامر مرارا، وقال العارف الجامیؒ فی بعض منظوماتہ۔ ؎

فرقے بجز تقیید واطلاق یا فتن | نتوان میان ظاهر ومظهر بهیچ حال

وقال ایضاً ؎

حق آفتاب وجهان همچو سایہ است ابدل | امارأیت الی الرب کیف مد الظل
وجود سایہ وخورشید فی الحقیقت یکیست | اگرچہ پیش خرد باشد این سخن مشکل
لقب نهند بلے آفتاب را سایہ | چو از صرافت اشراق خود شود نازل
حکیم ضوء دویم گفت سایہ را هشدار | میان شان چوں شود فی المثل کسے حائل

قولہ فحقائق الممکنات عندهم تنزل من تنزلات سبحانہ ومتحدۃ معہ بل عینہ

اقول هذہ التعریفات والاخرابات فعقعقہ[1] بلاطائل، لان کونها تنزلا من تنزلاتہ مسلم ولکنہ لایستلزم خروج شئ عنہ ولاتبدلہ وانتقالہ، بل المعنی بالتنزل فی کلامهم ظهور الشئ فی المرتبۃ الثانیۃ وهو بعینہ معنی الظلیۃ عند الشیخ المجددؒ کما سبق نقلنا[2] نصہ مرارا۔ فاین المخالفۃ۔ نعم الشیخ المجددؒ ربما یتحاشی عن اطلاق هذا اللفظ وامثالہ لابهامها خلاف المقصود لا لانکارها فی المعنی واما حدیث الاتحاد والعینیۃ فقد تبین مرارا انہ ان اراد بهما الاتحاد المحض فی جوهر الحقیقۃ فتلک فریۃ علی الوجودیۃ بلامریۃ۔ وان اراد الاتحاد والعینیۃ فی الظهور وثبوت الجهۃ الجامعۃ فهو بعینہ مذهب الشیخ المجددؒ فکلام صاحب الرسالۃ جعجعۃ[3] ولا اری طحنا

(۱) العقعق نوع من الغربان۔ اے مثل صوت الغراب بلا فائدہ - ۱۲ سواتی (۲) او نقل نصہ
(۳) الجعجعۃ صوت الرحی۔ یقال فی المثل اسمع جعجعۃ ولا اری طحنا" کذا فی مختار الصحاح۔ سواتی

قولہ قال الشیخ الاکبرؒ فی الفتوحات سبحان الذی خلق الاشیاء وھو عینھا۔ ثم قال وھو عین الموجودات ثم قال ھو عین ما بطن وعین ما ظھر وماسواہ غیرہ وما ثم من یبطن عنہ وھو المسمی ابا سعید الخراز وغیرہ ذالک من المحدثات انتہیٰ۔

اقول فی ھذا النقل ایضًا خلط عجیب، فان ما نقلہ اولًا منقول عن الفتوحات وقولہ ثم قال یدل علی ان ما بعد النقل الاول ایضًا منقول عن ذالک الکتاب مع ان الامر لیس کذالک، اذ لیس فی الفتوحات منہ عین ولا اثر بل کل ذالک کلام فی الفصوص۔

ومجمل القول فی تحقیق ھذہ الکلمات، ان الشیخ الاکبرؒ نص نصًا شریفًا الیہ یرجع جمیع کلامہ حیث قال فی الفتوحات۔ فھو کل شیٔ فی الظھور ما ھو عین الاشیاء فی ذواتھا۔ بل ھو ھو والاشیاء اشیاء فجمیع ما وقع فی کلامہ مما یشعر بالاتحاد والعینیۃ لا یکون مرادہ بہ الا الاتحاد فی الظھور، وما بہ بدایتہ کیف، وھو مصرح بالغیریۃ فی مواضع من کلامہ کما نقلناہ سابقًا۔

ونقول ھھنا قال الشیخ الاکبرؒ فی الفص الصالحی۔ اعلم وفقک اللہ تعالیٰ ان الامر مبنی فی نفسہ علی الفردیۃ ولھا التثلیث فھی من الثلثۃ فصاعدا فالثلثۃ اول الافراد عن ھذہ الحضرۃ الالٰھیۃ وجد العالم۔ فقال تعالیٰ اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ اِذَا اَرَدْنَاہُ اَنْ نَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ" فھذہ ذات ذات ارادۃ وقول، فلولا ھذہ الذات وارادتھا، وھی نسبۃ التوجہ بالتخصیص لتکوین امرما، ثم قولہ عند ھذا التوجہ کن لذالک الشیٔ ما کان ذالک الشیٔ، ثم ظھرت الفردیۃ الثلاثیۃ ایضًا فی ذالک الشیٔ وبھا من جھتہ صح تکوینھا واتصافہ بالوجود، وھی شیئیتہ وسماعہ وامتثالہ امر مکونہ بالایجاد، فقابل ثلاثۃ بثلاثۃ، ذاتہ الثابتۃ فی حال عدمہا فی موازنۃ ذات موجدھا، وسماعہ فی موازنۃ ارادۃ موجدہ۔ وقولہ بالامتثال لما امر بہ من التکوین فی موازنۃ قولہ کن وکان ھو۔ فنسب التکوین الیہ، فلولا انہ فی قوتہ التکوین من

نفسہ عند ھذا القول مایکون فما اوجد ھذا الشئ بعد ان لم یکن عند الامر بالتکوین الا نفسہ۔ فاثبت الحق تعالیٰ ان التکوین للشئ لنفسہ لا للحق والذی للحق فیہ امر خاصۃ ولذا اخبر عن نفسہ فی قولہ "اِنَّمَا اَمْرُنَا بِشَیْءٍ اِذَا اَرَدْنَاہُ اَنْ نَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ" فنسب التکوین لنفس الشئ عن امر اللہ وھو الصادق فی قولہ انتھی۔

فتبین من کلامہ ھذا ان ھناک امرا خاصا بالحق وامرا خاصا بالاعیان وامرا مشترکا بینھما ینسب الی کلا الطرفین وھو التکوین۔ فینسب الی الحق امرا والی الخلق صیرورۃ وتلبسا، وقد اشار الی ذالک تفصیلا فیما بعد حیث قال ثم سری ذالک فی ایجاد المعانی بالاولیۃ فلابد فی الدلیل من ان یکون مرکبا من ثلثۃ الی آخر ما قال۔ ھذا۔

(تفصیل کلمات الشیخ) وان شئت تحقیق کلماتہ تفصیلا فاستمع لما یتلی علیک باذان واعیۃ واعلم ان الاشیاء لیس لھا فی الخارج اعیان منفصلۃ زائدۃ علی فیض الحق الذی ھو تجلیہ الاشمل واسمہ المطلق، فھذا الفیض ھو عین المفیض من جہۃ وعین المفاض من وجہ، والکل اعتباراتہ لاوجود لھا فی الخارج مع عزل النظر عن ذالک الفیض، وھذا معنی قولہ سبحان من خلق الاشیاء وھو عینھا۔ ولاجل ذالک لم یقل سبحان من خلق الاشیاء وھو عینہ،

او نقول معنی خلق الاشیاء انہ ظھر فیھا ولا مخالفۃ بین ھذین المعنیین۔ وبین مذھب الشیخ المجدد کما مر مرارا۔

واما قولہ وھو عین الموجودات، فلا یفید الا نوعا من الاتحاد، وذالک من حیث سریانہ فیضہ وتجلیہ الذی ھو الوجود، وقد نظر صاحب الرسالۃ کلام الشیخ فی ھذا المقام وغفل عن تمامہ فانہ قال فی الفصوص فھو من حیث الوجود عین الموجودات فالمسمّی محدثات ھی العلیۃ لذاتھا ولیست الا ھو فھو العلی لا علو اضافۃ لان الاعیان التی لھا العدم الثابتۃ فیہ ما شمت رائحۃ من الوجود فھی علی حالھا مع

---

(۱) امرا فانسب ۱۲ عدو فی ان ادلۃ

تعدد الصور فی الموجودات والعین واحدۃ من المجموع فی المجموع فوجود الکثرۃ فی الاسماء وھی النسب وھی امور عدمیۃ ولیس الا العین الذی ھو الذات انتھی۔
وکلامہ ھذا مع ملاحظۃ ماوقع فی کلام من الصناع[1] الاعیان بالوجود دلیل صریح علی ان مرادہ بالعینیۃ ان الموجود بالوجود الحقیقی الذی ھو مابہ موجودیۃ الاشیاء واحد والتکثر فی الماھیات التی ھی غیرہ بحسب الحقائق کما قال العارف الجامی رح فی شرح ھذا القول فان المطلق عین المقید فی التحقق وغیرہ فی التعقل۔ وقال فی شرح قولہ فیما بعد، فمافی العالم من ھذہ حیثیۃ علو اضافۃ ای حیثیۃ کون العین واحد والکثرۃ المشھودۃ عدمیۃ بعلو اضافۃ بل علو بذاتہ وان کان من حیثیۃ اخری۔ وھی جھۃ الغیریۃ فباعتبار الکثرۃ لہ علو اضافۃ والیہ اشار بقولہ لکن الوجوہ الوجودیۃ متفاضلۃ انتھی۔
ولا مخالفۃ فیہ لمذھب الشیخ المجدد رح الا فی التعبیر والاداء دون الحقیقۃ والایماء، واما قولہ فھو عین ماظھر وعین مابطن فظاھرانہ لم یقل فماظھر ومابطن عینہ، حتی یدل علی اتحاد الاشیاء معہ بل اراد بہ ان الامر الذی بہ موجودیۃ الاشیاء من حیث ثبوتھا العلمی والعینی والظھور والبطون المطلق، والمسمی فی کل مرتبۃ من مراتب وجودھا، ھو الحق فھو عینھا من حیث وجودھا لا من حیث ذواتھا، وھی من حیث مغائرتھا المحضۃ بفیض الاقدس والمقدس منفیات محضۃ۔ وانما ثبوتھا وتمیزھا بالاضافۃ الیہ فی مراتب شیونہ وفیوضہ فلا تنافر الا فی اللفظ دون المعنی وفی الطریق دون المرمی۔

قولہ ومکاتیب الشیخ المجدد رح مشحونۃ من الانکار علی العینیۃ والاتحاد والقول بالتنزل فی ذاتہ تعالی وصفاتہ ومن التشنیع البلیغ علی قائلھا۔

اقول مشحونۃ من الانکار علی العینیۃ والاتحاد والقول بالتنزل فی ذاتہ تعالی ومن التشنیع البلیغ علی قائلھا۔ مسلم ولکن ینبغی ان یعقل معنی العینیۃ

---

(۱) وکان فی الاصل ایضاع۔ ولعل الصحیح ایضاح واللہ اعلم عہ وفی ن ادلۃ

والاتحاد الذی رده الشیخ المجددؒ و یعرف من قائلہ وان کان بالحکایۃ المنقولۃ عن بعض السفہاء حیث کتب روایات الحیض فی حق رجل مشہور جرح ذکرہ سال منہ الدم ایاما متوالیۃ۔

وان الشیخ المجددؒ وان ادعی انتساب ذالک الی الوجودیۃ فہل ھو کذالک فی الواقع ام لا؟ وذالک لان الامر الذی یرده الشیخ المجددؒ ھو العینیۃ المحضۃ والاتحاد الصرف والتنزل الذی یتاخم التبدل والانتقال وکل ذالک لیس من مذھب الوجودیۃ فی شیٔ، وانما ھو مذھب طائفۃ من الملاحدۃ خذلھم اللہ تعالیٰ فانکار الشیخ المجددؒ لیس الا علی ما یعتقده من مذھب الوجودیۃ من ان حقائق الممکنات نفس صفات الواجب من العلم والقدرۃ وغیرھا ان لیس لہا تحقق الا فی حضرۃ العلم ولیس فی الخارج الا الاحدیۃ المجردۃ فقط، ولیس للاشیاء حظ من الوجود العینی اصلاً، وانما وجودھا متخیل موھوم فقط، وان کان ھذا التوھم والتخیل من الثبوت والرسوخ بمکان لا یرتفعان بفرض فارض واعتبار معتبر عدمھا۔

قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی، شیخ محی الدینؒ وتابعان او می فرمایند کہ اسماء و صفات واجبی جل وعلا عین واجب اند تعالیٰ وتقدس، و ہمچنین عین یک دیگر مثلاً علم و قدرۃ چنانچہ عین ذات اند تعالیٰ، عین یکدیگر اند نیز پس در آن موطن ہیچ اسم و رسم تعدد و تکثر نباشد و تمایز و تباین نبود، غایۃ ما فی الباب آن اسماء و صفات و شیون را اعتبارات در حضرت علم تمایز و تباین پیدا کرده اند اجمالاً و تفصیلاً، اگر تمیز اجمالی ست معبر بتعین اول است۔ و اگر تفصیلی است مسمی بتعین ثانی۔ تعین اول را وحدۃ می نامند و آنرا حقیقت محمدی میدانند، و تعین ثانی را واحدیت میگویند، و حقائق سائر ممکنات می انگارند و این حقائق ممکنات را اعیان ثابتہ میدانند، و این دو تعین علمی کہ وحدت و واحدیت اند در مرتبہ وجوب اثبات می نمایند، و میگویند این اعیان بوئے از وجود خارجی نیافتہ اند، و در خارج غیر از احدیت مجرده ہیچ موجودے نیست، و این کثرت کہ در خارج می نمایند عکس آن اعیان

ثابتہ است کہ در مرتبہ مرآۃ ظاہر وجود کہ جز او در خارج موجودے نیست منعکس گشتہ است، و وجود تخیلی پیدا کردہ در رنگ آنکہ در مرآۃ صورۃ شخص منعکس گردد و وجود تخیلی در مرآۃ پیدا کند این عکس را وجودے جز در تخیل ثابت نیست و در مرآۃ امرے حلول نکردہ نکردہ است، و در روئے آن مرآۃ چیزے منقش نگشتہ، اگر انتقاش است در تخیل نست کہ در روئے مرآۃ متوہم شدہ، این متخیل و متوہم چون صنع خداوندی است جل سلطانہ کہ اتقان تمام دارد برفع وہم و تخیل مرتفع نمی گردد، و ثواب و عذاب ابدی بر آن مترتب باشد، واین کثرتیکہ در خارج نمودے پیدا کردہ است بسہ قسم منقسم است، قسم اول تعین روحی ست و قسم ثانی تعین مثالی و قسم ثالث تعین جسدی کہ بشہادۃ تعلق دارد، واین سہ تعین را تعینات پنجگانہ میگویند، و در مرتبہ امکان اثبات می نمایند، تنزلات خمسہ کہ عبارت ازین تعینات پنجگانہ است، واین تنزلات خمسہ را حضرات خمس نیز گویند، وچون در علم و خارج غیر از ذات واجب تعالیٰ وغیر از اسماء و صفات واجبی جل سلطانہا کہ عین ذات اند تعالیٰ و تقدس نزد ایشان ثابت شدہ است و صورعلمیہ را عین ذی صورت دانستہ اند، نہ شبح و مثال آن، وہمچنین صور منعکسہ اعیان ثابتہ را کہ در مرآۃ ظاہر وجود نمودی پیدا کردہ ہست، عین آن اعیان تصور کردہ اند نہ شبح آن، ناچار باتحاد میل نمودہ اند، وہمہ اوست گفتہ، این است بیان مذہب شیخ محی الدینؒ در این مسئلہ وحدت وجود بر وجہ اجمال۔ انتہی کلامہ۔

وہو نص علی انہ ینکر فی تقریر مذہب الوجودیۃ التنزلات العینیۃ مطلقاً، وکذا التعدد الخارجی عن الوجود الظاہر بالکلیۃ، ویحصر الممکنات فی طبقۃ الاسماء والصفات، ویحمل کلماتہم الاتحادیۃ علی اتحاد الصفات الکمالیۃ من العلم والقدرۃ وغیرہا، ویحمل العلم علی غیر مرادہم، ولا یثبت للممکنات وجوداً محققاً سوی العلم وانما یطلق لفظ تعین الخارجی علی مرتبۃ محض التوہم دون الوجود الاضافی، ولاجل ذالک یبتنی مسئلۃ اتحاد الظل والاصل وتغایرہما علی وجود الظل وعدمہ فی الخارج کما اشار الیہ ہہنا، وصرح بہ فیما بعد حیث قال اگر گویند کہ شیخ محی الدینؒ و تابعان او نیز علم را ظل حق تعالیٰ میدانند، پس

فرق چه بود، گوئیم کہ ایشان وجود آن ظل را جز در وہم نمی انگارند، ولی ازوجود خارجی در حق آن تجویز نمی نمایند، بالجملہ کثرت موہومہ را بظل وحدت موجودہ تعبیر مینمایند و در خارج موجود واحد را میدانند، تعالیٰ شتان ما بینہما۔ پس منشاء حمل ظل بر اصل وعدم آن حمل اثبات وجود خارجی گشت مر ظل را، وعدم اثبات آن وجود ایشان چون ظل را در خارج وجود اثبات نمی نمایند، ناچار بر اصل محمول میسازند، و این فقیر چون ظل را در خارج موجود میداند بحمل مبادرت نمی نماید، در نفی وجود اصل از ظل فقیر و ایشان شریک اند، و در اثبات وجود ظلی نیز متفق، لیکن این فقیر وجود ظلی در خارج اثبات می نماید، و ایشان وجود ظلی را در وہم و تخیل می انگارند و در خارج جز احدیت مجردہ را موجود نمیدانند۔

ویتبین من ھذا ان الاتحاد الذی ینسبہ الشیخ المجددؒ الی الوجودیۃ ھو العینیۃ المحضۃ بالنسبۃ الی الذات المقدسۃ، والغیریۃ التی ینسبھا الیھم لیست فی الواقع اصلاً، وانما ھی فی التخییل المحض اذ لیس فی الخارج ح الا الاحدیۃ المجردۃ النافیۃ لجمیع التعینات، واما العلم فلا تغایر فیہ الا اعتباریا، ولیس وراء ھذین الموطنین موطن واقعی الا التخییل المحض والتوھم الصرف، فلیس فی الواقع تعدد اصلاً، فمعنی عینیۃ الظل والاصل علی تقریرہ انہ لیس ھناک فی الحقیقۃ اصالۃ و لاظلیۃ بل وحدۃ صرفۃ فی الواقع، و تعدد اعتباری فی العلم والوھم اما العلم فعلم الواجب واما الوھم فوھم الممکن، وایضا انہ یفھم من الحمل المعنی المتعارف فی المنطق حیث قال ظل شخص را عین شخص نمیتوان گفت بوجود التغایر بینھما فی الخارج لان الاثنین متغایران،

وقد عرفت ان کل ذالک لیس من مذھب الوجودیۃ فی شئ بل الحق ان التغایر الذی یثبتہ فی مقابلۃ مذھبھم لرفع ھذہ العینیۃ واثبات الغیریۃ الواقعۃ فی الجملۃ مع ثبوت الاتحاد فی الظھور، وثبوت الجھۃ الجامعۃ العینیۃ فی الواقع ھو بعینہ مذھب الوجودیۃ دون ھذا المذھب فلا نزاع عند المحققین بین المذھبین وبیان ذالک ان الشیون بالنسبۃ الی الذات وان کانت مشترکۃ فی الاتحاد

من وجہ والغیریۃ من وجہ۔ فھی عنہ. ثم متفاوتۃ فیما بینہا بالحقیقۃ، بعضہا وجوبیۃ الٰھیۃ وبعضہا امکانیۃ خلقیۃ، وکذالک ھی متفاوتۃ النسبۃ الی الذات وبعضہا اشد اتحاداً من بعض، فالامہات السبعۃ لاتماثلہا شیٔ من الصفات ثم الصفات الوجوبیۃ اقرب مرتبۃً واوفر اتحاداً واوضح فی الحمل وجوھًا لا لایجانسہا شیٔ من الصفات الامکانیۃ، وکذا الامور المسماۃ بالتجلیات من المراتب والتعینات الامکانیۃ لایشابہہا شیٔ مما سواھا، والاشیاء التی تسمی شعائر الٰھیۃ لایشارکہا غیرھا وکذالک ھی متفاوتۃ فی بساطتہا وترکیبہا وخلوص وجودھا ومزالعدم فیہا، فالمرتبۃ المسماۃ بالاسماء والصفات ابسط ذاتًا واخلص وجودًا من غیرھا، وقد صرحوا بان الاسماء والصفات عند بدوھا فی موطن ظاھر الوجود لایوجب تعدداً خارجیًا والتنزلات الخلقیۃ والتعینات الامکانیۃ موجبۃ لذالک فقط قال المحقق الجامیؒ فی اللوائح واعتبارات مرتبہ واحدیت بعضے ازان قبیل اند کہ اتصاف ذات بآنہا باعتبار مرتبہ جمع است، خواہ مشروط باشند بتحقق وجود بعضے حقائق کونیہ چون خالقیت ورازقیت وغیرہما، وخواہ نباشند چون حیوۃ وعلم وارادۃ وغیرہا۔

وآنہا اسماء وصفات الٰہیہ وربوبیۃ اند، وصورت معلومیت ذات متلبسۃ بہذہ الاسماء والصفات حقائق الٰہیہ است، وتلبس ظاہر وجود بآنہا موجب تعدد وجودی نیست، وبعضے ازان قبیل اند کہ اتصاف ذات بآنہا باعتبار مراتب کونیہ است چون فصول وخواص وتعینات کہ ممیزات اعیان خارجیہ اند از یک دیگر، وصورت معلومیت ذات متلبسہ بہذہ الاعتبارات حقائق کونیہ است، وتلبس ظاہر وجود باحکام وآثار آنہا موجب تعدد وجودی است،

وبعضے ازان حقائق کونیہ راعند سریان الوجود فیہا باحدیۃ جمع شیونہ وظہور آثارہا واحکامہا استعداد ظہور جمیع اسماء الٰہی است، سوی الوجوب الذاتی علی اختلاف مراتب

الظهور رشد ةً وضعفًا وغالبيتً ومغلوبيتً، چون کمل افراد انسانی از انبیاء واولیاء وبعضی را استعداد ظهور بعضی است دون بعض علی الاختلاف المذکور، چون سائر موجودات. انتہی۔ فهکذا ینبغی ان یعلم ان الوجودیۃ جازمون بانبساط الوجود العام علی اعیان الممکنات ویکون الممکنات موجودةً فی الخارج متعینۃ فی العماء وبان التعدد واقع فی الوجود العام المنبسط جزمًا۔

والاشیاء فی الخارج متمیز بعضها عن بعض، وکذا هی بحسب تعیناتها متمیزة عن الحق ایضًا، وجهۃ الغیریۃ ثابتۃ بین الحق والخلق فی الواقع، وحمل الممکنات علی نفس ذات المقدسۃ المنزهۃ ممتنع کما قد مر من قبل مرارًا نقلاً عن النصوص والمفتاح وغیرهما لاحاجۃ للتذکر الی اعادتها۔

فقد بان من هذا ان الاشیاء من مناقشات الشیخ المجددؒ غیر راجع الی الوجودیۃ اصلاً کیف وقد اعترف الشیخ المجددؒ فی مکاتیبہ بان الشیخ الاکبرؒ عند الله من اهل القرب والکمال والشرف والجمال، وان منکرہ فی خطر من امر نجاتہ، ولا شك ان اعتقاد[1] کون صفات الممکن عین صفات الالوهیۃ التی هی المراتب الکمالیۃ الخالصۃ الوجود البسیط الذات العامۃ الحکمۃ، وکذا اعتقاد ان ذات الممکن هی الذات الواجبیۃ خلف من القول باطل محض لا یعتقدہ مسلم فضلاً عمن یحسن الظن بہ، ویعد من خواص الصوفیۃ ویسلم لہ النجات والکمال ویخاف علی منکرہ انہ علی خطر من امر نجاتہ۔

وایضا قد حمل الشیخ المجددؒ مقالات الشیخ بن العربیؒ علی الخطاء الکشفی وقاسہ علی الخطاء الاجتهادی وظاهر ان العذر لسبب هذین الخطائین انما یقبل فیما کان سبیلہ سبیل الفروع من الاعمال والعقائد دون الاصول منها۔ والا فکل من یمیل الی هوی من الاهواء وبدعۃ من البدع انما یمیل بدلیل فیعتقدہ قطعیًا کما لا یخفی علی العارف بالمذاهب والمقامات، او بکشف سقیم غیر

---

[1] کان فی الاصل الخاصۃ

صحیح کما نقلہ الشیخ المجددؒ عن والدہ الشیخ عبد الاحدؒ وصوبہ من ان کل من ابتدع امرا فی الذات والصفات فانما وقع فیہ بقصور وخطاء فی کشفہ ومن اجلی البدیہات ان ہذہ الطوائف لیسو عند احد من الائمۃ معدودین من اصحاب الفوز والنجاۃ مقبولین عند خالق البریات،

وقد سبق ان قولہم الاعیان الثابتۃ ماشمت رائحۃ الوجود معناہ ان الماہیات الامکانیۃ حین انصباغہا واتصافہا بالوجود من حضرۃ العلم الالہی بنفسہا لم یخرج من حضرۃ العلم الالہی بل انما ظہر فی الوجود وبالوجود احکامہا وآثارہا او معناہ ان العدم الذی ہو البطلان الذاتی عین الماہیات العدمیۃ وانہا بعد وجودہا لم ینتقل الی التحقیق الحقیقی وانما حظہا الوجود الاضافی بحسب ونفسہا لم یشم رائحۃ التحقیق اذ ہی لا یقتضی الظہور لذاتہا کما حققہ القونویؒ فی النصوص،

المعنی الاول مما یسلمہ صاحب الرسالۃ ایضًا مع تغیرہا کما اشار الیہ فی المسئلۃ الاولیٰ۔ والظاہر المشہور لیس ہو نفس الوجود ولا نفس الحقائق من حیث مراتب ماہیاتہا بل ظل الوجود فی ظل الاعیان والتعدد فی الوجود بشرط الاعیان کما قال المحقق الجامیؒ ؎

ممکن ز تنگنائے عدم ناکشیدہ رفت — واجب بجلوہ گاہ عیان نانہادہ گام
در حیرتم کہ این ہمہ نقش عزیب چیست — بر لوح صورت آمدہ مشہود خاص و عام

وقد حققہ فی اللوائح وشرح الرباعیات بوجہ حسن۔

نعم قد یتبادر الی اذہان القاصرین من کلماتہم الواقعۃ فی مقام التمثیل لکون الممکنات ظاہرۃ فی الوجود من غیر ان یقع فیہ تغیر وتفرق وحلول بظہورہا بالصورۃ فی المرائۃ وکون الوجود لم ینتقص بنقائص الممکنات بانہ لیس فی المرأۃ من الصورۃ شئ، ان مراد اخراجہا عن الوجود الخارجی مطلقًا والحکم علیہا بانہا موہومۃ محضۃ ولکن ہذا التبادر غیر مضر للمحققین لما علمت ان لہم

ملاحظات فقد یرون الممکنات مرایا لوجود، وقد یرون الوجود مرأة للممکنات، ویقولون عند ذالک بتعدد الوجود لبشرط الاعیان، وقد یرون انصباغ الاعیان بالوجود الی غیر ذالک ملاحظاتهم، والکل صحیح عند المحققین لاتفاوت بینها الا فی العبارة، وقد سبق من ذالک فی نقد المسئلة الاولی مایکفی، تبصرة للمتبصر، وذکری لمن اراد ان یتذکر فلا تکن من الممترین،

فائده اعلم ان التوحید بالمعنی الذی یعتقده الشیخ المجددؒ واقع فی کلام طائفة من الصوفیة، من جملتهم شیخه خواجه محمد الباقی رحمة الله علیه۔ وهو مذهب صحیح فی نفسه مطابق لمکشوف الشیخ المجددؒ لان منتهی الایماءات علی هذا المذهب فی تحقیق المعارف الوجود المنبسط من حیث اقترانه بالاعیان وعدمیة الاعیان فی نفسها حتی ان هذه الطائفة جازمون بانه لوفرض عدم مدرکات الخلق لم یوجد موجود اصلاً والوجود الباطن فی کلماتهم اشارة الی باطن الوجود المنبسط، والوجود الظاهر علی طورهم هو الوجود المنبسط من حیث وحدته فی مرتبة سریانه فی المکنونات، ولاشک ان کون الاعیان من حیث غیریتها النسبیة عدمیة فقط، امر واضح، وجمیع مایاتی فی الوجود المنبسط علی طورهم لاینافی فی التعین الوجودی علی طور الشیخ المجددؒ وان کان تعبیرہ ... وکذا الاعتراف بکون الممکنات موهومات مخلوقة فی مرتبة الوهم، موجود فی الجلد الثالث من مکاتیب الشیخ المجددؒ وهذا المذهب هو الذی تصدی الشیخ المجددؒ للتطبیق بینه وبین مکشوفه فی رسائله، ولکن مما لم یکن هذا المذهب معتقد المحققی الوجودیة قطعاً کما یدل علیه نصوصهم المنقولة سابقاً.

وقد اعترف القائلون به انه مما حصل لهم لطریق العلم والاستنباط دون الکشف والحال،

بل الظاهر انه من قبیل الخطاء فی الفهم، وقد خالف صاحب الرسالة ایضاً هذا المذهب فی المسئلة الاولی ولم یرتض به ولم یتوجه الی التطبیق بینه

وبین المکشوف الشیخ المجدد تفصیلاً واکتفینا فی مقام التطبیق بمذاهب المحققین منهم کالشیخین وغیرہما ۔

قولہ قال فی المکتوب الاول من المجلد الثانی، ممکن راعین واجب گفتن تعالیٰ شانہ وصفات وافعال ممکن راعین صفات وافعال او تعالیٰ ساختن سوء ادب است والحاد در اسما وصفات او تعالیٰ،

اقول ہذا الکلام نص علی ان انکارہ لیس الا علی الاتحاد بین الممکن والواجب وصفاتہما وافعالہما، والصوفیۃ الوجودیۃ بمراحل عن ہذا الاتحاد، انما الاتحاد عندہم لذات وراء الوجوب والامکان، والواجب والممکن کلاہما من مراتب تقیدہ وظہورہ وہذہ الذات ہی الحقیقۃ الجامعۃ بینہما، وہم ایضا معترفون بان القول بہذا الاتحاد کفر، قال المحقق الجامیؒ فی اللوائح، حقیقت وجود اگرچہ برجمیع موجودات ذہنی وخارجی مقول ومحمول میشود، اما اورا مراتب متفاوتہ است بعضہا فوق بعض، و در ہر مرتبہ اورا اسامی وصفات ونسب واعتبارات مخصوصہ است کہ در سائر مراتب نیست چون مراتب الوہیت وربوبیت ومرتبہ عبودیت وخلقیت پس اطلاق اسامی مرتبہ الٰہیہ مثلاً چون اللہ ورحمن وغیرہما بر مراتب کونیہ عین کفر ومحض زندقہ باشد، وہمچنین اطلاق اسامی مخصوصہ بمراتب کونیہ بر مرتبہ الٰہیہ غایت ضلال ونہایت خذلان باشد ے

اے بردہ گمان کہ صاحب تحقیقی — واندر صفت صدق ویقین صدیقی

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد — گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی

ثم المرتبۃ الامکانیۃ وان کانت من ظلال المرتبۃ الوجوبیۃ فالاصل والظل عندہم فی مثل ہذا المقام متغایران البتۃ لان الاتحاد بینہما کما یظہر من کلام المحقق الجامیؒ فی اشعۃ اللمعات مخصوص بالحقائق المطلقۃ والحقیقۃ الوجوبیۃ اذ ہی مباینۃ للحقائق الامکانیۃ منحصرۃ فی شخص واحد لیس فیہا رائحۃ من الاطلاق الحقیقی، وانما اطلاقہا من حیث تجردہا عن شوائب الامکان وشمول

فیضہا للکائنات، وایضًا الاتحاد فی الاسماء والصفات ان یعتقد کون الممکنات عین الاسماء والصفات حتی یلزم ادخال مالیس من الاسماء والصفات فیہا واما اذا اعتقد کون کل من الممکن والواجب اسما من الاسماء المبائنۃ للحقیقۃ الجامعۃ لم یکن من الاتحاد فی شیء، وفی النفحات فی ذکر الشیخ زین الدین ابی بکر الخوافیؒ وتلمیذہ احمد السمرقندیؒ ما لفظہ "بعد از انکہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم مرا بدرس فصوص الحکم اشارہ فرمودہ بود، در درون باو در خلوت بودم کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم را دیدم، پرسیدم کہ یا رسول اللہ ما تقول فی فرعون قال صلی اللہ علیہ وسلم قل کما کتب، ثم قلت یا رسول اللہ ما تقول فی الوجود قال صلی اللہ علیہ وسلم اما تراہ یقول الوجود فی القدیم قدیم وفی الحادث حادث"،

(اطلاق التوحید الفعلی) ثم مما ینبغی ان یعلم ان التوحید الفعلی مجمع علیہ بین اہل السنۃ والجماعۃ، واذا کان کذالک فقد اجمعوا علی صحۃ حمل افعال الممکن علی افعال الواجب وذالک لانا نقول النبی یہدی والشیطان یضل، واللہ یضل ویہدی[1] فانہ لیس ہناک ہدایتان او ضلالتان، بل امر واحد ینسب الی الحق من جہۃ الخلق، والی الخلق من جہۃ الکسب فان الخیریۃ والشریۃ والنقص والکمال امور یختلف بالنسبۃ فا لاضلال من الشیطان قبیح ومن الحق لیس بقبیح واحداث الالم بارسال السم من الافعی شر، ومن اللہ لیس بشر، وعلی ہذا فلیختر ان یکون الامر فی الصفات والذات کذالک، ویکون منتہی افعال الممکن وصفاتہ وذاتہ نسبا عارضۃ لافعال الواجب وصفاتہ وذاتہ، ویتبین من ہذا ان مراد الشیخ المجددؒ فی ہذا المقام من منع العینیۃ ونفی الاتحاد ہو العینیۃ المحضۃ والاتحاد الصرف، والوجودیۃ براء منہما فہذا الانکار لایسہم قطعا۔

قولہ کناس خسیس کہ بنقص وخبث ذاتی متسم است چہ مجال کہ خود را عین سلطان عظیم الشان کہ منشأ خیر وکمال است تصور نماید، وصفات وافعال ذمیمہ خود را عین صفات وافعال

---

[1] کان فی الاصل لقطع ۱۲

جمیلہ او توہم کنند۔

اقول هذا اعدل شاهد واقوی قائد الی ان نفی الاتحاد فی الذات لیس الا اذا اعتبر بین متغایرین والجهة الجامعة المسماة بحقیقة الحقائق لا تغایر شیئا اصلا والی ان نفی الاتحاد فی الصفات والافعال لیس الا اذا اعتبر الحق متصفا بجمیع صفات الکمال، والممکن متصفا بنقائضها من النقائص واین هذا من مذهب الصوفیة المحققین واین الاتحاد المنفی من الاتحاد المثبت،

قوله ثم قال اکثر صوفیه علی الخصوص متاخران الشان ممکن را عین واجب تعالیٰ دانسته اند، وصفات وافعال او را انگاشته میگویند ؎

ہمسایہ وہمنشین وہمرہ ہمہ اوست — در دلق گدا واطلس شہ ہمہ اوست

در انجمن فرق ونہانخانہ جمع — باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

اقول هذا الکلام مشعر بما ذکرنا من ان الشیخ المجدد فهم من کلام الصوفیة العینیة المحضة وخالفهم باثبات الغیریة فی الجملة، وقد سبق منا ان مصداق هذه الرباعیة بالنسبة الی الذات البحت هو الاتحاد فی الظهور بحسب، واما بالنسبة الی الوجود المنبسط فلوجوه قد لوّحنا الی بعضها هناک،۔

وقال المحقق عبد الشهید فی شرح اللوائح تحت هذه الرباعیة بدانکہ طائفہ صوفیہ موحدہ چنانکہ حکم بعینیت اشیاء میکنند، وہمہ را وجود حق وہستی مطلق میگویند، حکم بغیریت اشیاء نیز از ایشان واقع است، واشیاء را غیر حق گفتہ اند، وچنین نیز گفتہ اند کہ نہ عین اوست ونہ غیر او، چنانکہ حضرت شیخ در فصوص اشارت باین اعتبارات واطلاقات کردہ است، ومست بادۂ قیومی مولانا رومی نیز فرمودہ است ؎

گاہ خورشید وگہی دریا شوی — گاہ کوہ قاف وگہی عنقا شوی

تو نہ این باشی نہ آن در ذات خویش — اے برون از وہمہا وز پیش پیش۔

وچنین نیز می گویند کہ طریقہ اعتدال در توحید این است ؎

کہ جہاں پر توے است از رخ او — جملہ کائنات سایہ اوست

ہر آنچیزے کہ در عالم عیان است   چو عکسے ز آفتاب آن جہان ست

ہر یک ازین اطلاقات باعتبارے وحقیقتے ست، در تشبیہ وتنزیہ وجمع وتفصیل، ولہذا در کلام ایشان تناقض نماہا بسیار است، ولکل وجہۃ ہو مولیہا فاستبقوا الخیرات۔

واکثر سخنان این طائفہ چنین است کہ نظر ببعض حیثیات است نہ بجمیع حیثیات کما لایخفی علی المتتبع بکلامہم والمتفطن بمرامہم انتہی۔

والشیخ المجددؒ کرر فی مکاتیبہ ان الذات البحت المجردۃ عن جمیع الاسماء والصفات اقرب الی الخلق من حبل الورید۔ کما فی المکتوب الثامن والخمسین بعد المائتین من الجلد الاول، وھل یرجع ھذا الدعوی الا الی شمول الذات الحقۃ جمیع المراتب الوجودیۃ باحاطۃ بلاکیفیۃ ذاتیۃ واضمحلال المکونات فی انفسھا وقیام الکل بتلک الذات، بل نقول کیف یتاتی من الوجودیۃ القول بان ذات الممکن عین ذات الحق الواجب وصفاتہ عین صفاتہ وافعالہ عین افعالہ وھم لایجعلون للممکن ذاتاً ولاصفۃ ولافعلاً بل انما الممکن عندھم نسبۃ من نسب ذات الواجب وصفاتہ وافعالہ نسبۃ من نسب صفاتہ وافعالہ فاین ھذا من ذاک،

قولہ این بزرگواران ہرچند از تشریک وجود تنزہ نمودہ اند، واز اثنینیۃ گریختہ، اما غیر وجود را وجود یافتہ اند۔

اقول ھذا مبنی علی ان الاتحاد الذی یدعیہ الوجودیۃ ھو الاتحاد فی الحقیقۃ من جمیع الوجوہ۔ فیلزم صح ان یکون النسب العدمیۃ العارضۃ للوجود الظاھر عینہ، فیکون غیر الوجود عین الوجود، وقد عرفت انہ لیس کذالک ویلزم علی الشیخ المجددؒ ایضاً انہ یعترف بکون ظلال الصفات الواجبیۃ مشارکۃ لھا، ولموصوفھا جل مجدہ فی مطلق الوجود، وحینئذٍ یکون الظلال وجودات خاصۃ۔ ویکون فی الممکن شیٔ من الوجود، فھو ایضاً یری غیر الوجود وجوداً،

والتحقیق ان الواجب ھو الوجود الحق المطلق، والممکنات تقیدات شیونہ واسمائہ وصفاتہ فھی اذن وجودات خاصۃ لھا حظ من الوجود الاضافی ولکن لاحظ لھا من الوجود الحقیقی وقد اتفق الفریقان علی ذالک،
ثم للمطلق ھھنا وجود مستقل غیر وجودات المقیدات وظھور فی المقیدات من غیر احتیاج الیھا کما سلف مرارا فلا استبعاد اصلاً۔

قولہ ونقائص را کمالات گفتہ،

اقول ھذا انما یفید استبعاد مذھب الوجودیۃ اذ ارید بالکمالات جمیع کمالات الحق فی مرتبۃ صفاتہ الکمالیۃ من العلم والقدرۃ وغیرھا۔ من جزئیاتھا، والا فلا شک ان القبائح کلھا من حیث انھا افعال الواجب تعالیٰ معدودۃ من کمالاتہ واثار صفاتہ عند علماء الظاھر قاطبۃً فھی فی مرتبۃ نفسھا قبائح ومن حیث انھا مظاھر صفاتہ کمالات لہ فکذالک لاشک فی ان الممکن من حیث کونہ عدماً شر محض، ومن حیث وجودہ المستفاد من الحق متصف بصفات کمالیۃ، ولیس ھھنا جعل النقائض کمالاتٍ۔

قولہ ثم قال فی آخر ھذ المکتوب واو تعالیٰ از ان اسماء وصفات کہ در علم تفصیل وتمیز یافتہ و در مرایائے عدم منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند نیز دور است

اقول المراد بالاسماء والصفات اما ظلالھا علی سبیل التجوز کما یشعر بہ قولہ در مرایائے عدم منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند، وھو الظاھر، واما اصولھا ففیہ اشارۃ الی مذھبہ من حیث زیادۃ الصفات علی الذات ونفی عینیتھا، ولکن یاباہ قولہ الاتی پس باعالم اوراسبحانہ الخ لان الصفات عندہ وانکانت زائدۃ فھی لیست من جملۃ العالم۔

ثم نقول الوجودیۃ ایضًا مبالغون فی بیان تعالی مرتبۃ الذات عن جمیع الاسماء والصفات والنسب والاضافات نافون الاتحاد عن ھذہ المرتبۃ قطعًا قائلون بان الاحدیۃ التی ھی اعتبار من اعتبارات التعین الاول نافیۃ لجمیع الاسماء

والصفات والشیون والاعتبارات، فما ظنك بمرتبۃ الذات فانہ اعلیٰ وارفع من ان یلحقہ قید او یقابلہ مرأت والممکنات ہی المقیدات،

قولہ پس با عالم او را سبحانہ ہیچ وجہ مناسبت نباشد۔

اقول قد نص الشیخ الاکبرؒ فی معرفۃ اہل الاختصاص من الفتوحات وغیرہ من کتبہ وکذا العلامۃ القونویؒ علی نفی النسبۃ بین الواجب والممکن من حیث ذاتیہما، وانما النسبۃ من حیث صفات مرتبۃ الالوہیۃ وقد صرح بذالک طائفۃ من محققی الوجودیۃ، فہذا لیس بمخالف لہم اصلاً۔

وقال الشیخ الاکبرؒ فی کتاب المشاہدۃ فلو جمع بین الحق الواجب بذاتہ وبین العالم وجہ لجاز علی الحق من ذالک الوجہ ما جاز علی العالم من الدثور وہذا محال فاثبات وجہ جامع بین الحق والعالم محال،

قولہ ان اللہ لغنی عن العالمین۔

اقول قال القونویؒ فی المفتاح، وغناہ وقدسہ عبارۃ عن امتیاز حقیقتہ علی کل شئ یضادہا وعدم تعلقہ بشئ وعدم فی ثبوت وجودہ لہ وبقاءہ الی شئ ولا تحقق لشئ بنفسہ ولا لشی الا ضما ہیتہ[1] لا تدرکہ سبحانہ من ہذہ الحیثیۃ العقول والافکار، ولا یحویہ الجہات والاقطار، ولا یحیط بمشاہدۃ معرفتہ البصائر والابصار، منزہ عن القیود الصوریۃ والمعنویۃ، مقدس عن قبول کل تقدیر متعلق بکمیۃ او کیفیۃ، متعال عن الاحاطات الحدسیۃ والفہم والظنیۃ والعلمیۃ محتجب بکمال عزتہ عن جمیع مرتبۃ الکامل منہم، والناقص والمقبل الیہ فی زعمہ والناقض۔

وقال الشیخ الاکبرؒ فی کتاب المشاہدۃ، الافتقار موجب للنزول بلاشک ولا ریب فیہ والافتقار علی الذات محال فالنزول محال۔

قولہ او را با عالم عین و متحد ساختن بلکہ نسبت دادن بریں فقیر بسیار گران ست۔

---

(۱) ہکذا فی الاصل۔ وکتب المصحح سی الا ناسہ۔ ولم اتحصل ولعلہ الا فی ماہیتہ واللہ اعلم ۱۲ سواتی

اقول هذا اثقل علی الوجودیۃ من الدین علی وجع العین، وقد صرحوا بان من قال بعینیۃ الخلق مع الخالق، واطلق اسامی الالوہیۃ علی المراتب الکونیۃ فہو کافر زندیق وان شئت فارجع الی اللوائح۔

قولہ آن ایشانند ومن چیستم یارب؛

اقول کلا انہما متفقان فی اصل المراد، ولکن اختلاف الاصطلاح والعبارات حائل بینہما، فللہ در من ازال ہذا الستر وکشف حقیقۃ السر۔

قولہ "سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ"

اقول الظاہر انہ تعریض بالملاحدۃ الملاعین لا بکبراء الدین ولبصراء اہل الیقین،

قولہ وقال فی المکتوب السنین من الجلد الثالث۔ سبحان من لا یتغیر فی ذاتہ ولا فی صفاتہ ولا فی اسمائہ بحدوث الاکوان۔

اقول ہذہ الکلمۃ من مشہورات الوجودیۃ ایضا۔ ولکن ینبغی ان یعلم ان لفظ الاسماء عندہم یطلق تارۃ علی الظلال الامکانیۃ وتارۃ علی الظلال الوجوبیۃ المسماۃ بطبقۃ الاسماء والصفات فمن توہم ان طبقۃ الاسماء عند الوجودیۃ متعرضۃ للتغیر والتجدد فقد غلط باشتراک الاسم والقول الفصل ان التجدد غیر راجع الی طبقۃ الاسماء والصفات، نعم ہو راجع الی الحقائق الامکانیۃ التی ہی ایضا تسمی بالاسماء فی اطلاق اخر۔

قولہ زیرا کہ در حدوث اکوان ہر تغیرے کہ رفتہ است در مراتب عدم است، ودر حضرت وجود تعالیٰ وتقدس ہیچ تنزلے وتبدلے چہ در خارج وچہ در علم راہ نیافتہ۔

اقول قران التبدل مع التنزل فی النظم دلیل صریح علی ان التنزل الذی یرجع الیہ انکارہ ہو ما یکون بمعنی التبدل والانتقال الموجب للتغیر والتلوث، وقد انہ لا مساس لہ بمذہب الوجودیۃ اصلاً لا فی التنزل العلمی ولا فی التنزل العینی وانما التلوث والتغیر لمظاہر الظاہر لا لہ،

وذالک لان الاتحاد فی الظہور لا یوجب رجوع ہذہ الاحکام الی الظاہر، کیف

والتنزل عندهم هو الظهور عنده لما مر مراراً او من المنطبق علی مذهبهم لان المظهر للوجود هو العدم کما سلف فلا تغیر و لاتلوث الا فی الاعدام یوجب التغیر فی الوجود الذی هو الوجود الخیالی وهو ظل من ظلال الوجود الحق وغیره بحسب المرتبۃ وان کان عینہ بمعنی مابہ قوامہ وتحققہ کما هو شان الظل مع الاصل فعلی هذا لیس فی الوجود الحق تغیر و تبدل اصلاً لا فی العلم ولا فی العین علی رائی الوجودیۃ ایضاً۔

قولہ وایضاً قال فی المکتوب الحادی والتسعین والمائتین من الجلد الاول معارف توحید کہ اولیاء اللہ ظاہر شدہ اند در ابتدائے حال و در مقام قلب سر زدہ باشد

پس ہیچ نقصان بایشان ازین راہ لاحق نمی شود۔

اقول هذا من قبیل توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ الخصم اذ لهم مقامات شامخۃ ومراتب عالیۃ ولکل مقام عندهم علوم ومعارف اشار الی اجمال ذالک الشیخ الاکبر فی مواقع النجوم والفتوحات وغیرهما من کتبہ ومن اراد الاطلاع علی ذالک اجمالاً وعلی ان هذہ المعرفۃ من ای مقام فلینظر الی مبحث المعراج التحلیلی من الرسالۃ الهادیۃ ومفتاح الغیب وغیرهما من کتب القونوی۔

قال فی الرسالۃ الهادیۃ وانما الحق سبحانہ اذا سبقت عنایتہ فی حق من اختار من عبیدہ وشاء ان یطلعہ علی حقائق الاشیاء علی نحو تعینها فی علمہ جذبہ الیہ بمعراج روحانی فشاهد حال انسلاخ نفسہ عن بدنہ و ترقیہ فی عالم العقول والنفوس متصاعداً مارّاً علی العوالم العلویۃ طبقۃ بعد طبقۃ متحداً بکل نفس وعقل اتحاداً یفید الانسلاخ عن جملۃ من صفاتہ واحوالہ الجزئیۃ واحکام کثرتہ الامکانیۃ فی مقام نفس وعقل جملۃ بعد جملۃ بحسب ذالک المقام، هکذا یتحد نفسہ بالنفس الکلیۃ فتصیر کهی ویزول عنها ما کان عرضی حال التنزل المعنوی للتلبس بالمزاج العنصری ثم یتحد ان کمل

معراج بالعقل الاول فاذا کمل اتحاده بہ تطهّر من سائر احکام الکثرة والامکان
التی هی لوازم ماهیتہ من حیث امکانها النسبیۃ ماعدا حکم واحد هی معقولیۃ
کونہ فی نفسہ لنا کما هو العقل الاول وذالک لایتم الا بغلبۃ احکام الوجوب
علی احکام الامکان علی نحو ما سأشیر الیہ انشاء اللہ تعالیٰ غلبۃ بها تثبت
المناسبۃ بینہ وبین ربہ وهناک یحصل لنا القرب الحقیقی الذی هو اول درجات
الوصول ویصح لہ بصفۃ الوجوبیۃ الذاتیۃ الاخذ عن اللہ تعالیٰ بدون واسطہ
عقل او نفس او غیرهما من الوسائط العلویۃ والسفلیۃ کما هو شان العقل
الاول مع الحق ویتمیز الانسان الحقیقی المشار الیہ عن العقل الاول فی بعض
مقامات القربۃ قبل الفناء الاخیر والاستهلاک فی الحق بانہ یجمع بین الاخذ
الاتم من اللہ بواسطۃ العقل الاول وباقی العقول والنفوس بموجب خاصۃ
حکم احکام الباقی منہ الذی سبقت الاشارة الیہ خاصیۃ حکم وجوب کل فرد
من افراد العقول والنفوس وبین الاخذ عن اللہ بدون واسطۃ اصلاً
بحکم وجوبہ وحالتہ یحیل مقام الانسانیۃ الحقیقیۃ الالهیۃ التی هی فوق
الخلافۃ الکبریٰ وغیرہ من المراتب العُلیٰ ویستجلی من حیث المناسبۃ
المذکورة ما هو منتقش فی علم الحق ومرتسم فیہ بالتفسیر المذکور و
مقدار ظهور تعینہ وبروزہ من ذالک الوجود العلمی الی الوجود العینی بمقدار
سعۃ مزاجہ حقیقیۃ واستعدادہ الکلی وبحسب استقامۃ المرور وصحۃ
المحاذاة والمسامتۃ المعنویۃ للنقطۃ الاعتدالیۃ الالهیۃ فیتساوی
نسبۃ الاطراف الیها ولنسبتها الی الاطراف فیدرک کل ما ذکرنا وغیرہ دون
حجاب ویتعقل الماهیات بتعینا تها الازلیۃ علی نحو تعقل الحق لها بالتعقل
الازلی من حیث النسبۃ العلمیۃ الذاتیۃ الوحدانیۃ العقلیۃ لیس بموجب
امکانها النسبی لاشتراک جمعها فی معنی الامکان ولا علی نحو تعینها[1] فی تعقل المحجوبین

[1] کان فی الاصل بعضها ۱۲

بالعقول المقیدة، فان لهذا لنوع من الادراکات نقائص شتی، انتهی۔
ثم قال فالماهیات هی التی قلنا لها انها عبارة عن صور التعقلات المتعددة الالٰهیة المتعینة فی النسبة العلمیة، ونتائجها، وبها تعدد الفیض الوجودی الایجادی باثار خصوصیاتها الفائضة[2] یتمیز کل منها عن الاخر، فیدرک الفیض الواحد الوجودی متنوع الظهور متقدر التعین تقدرا تابعًا لتلک التعقلات الازلیة العلمیة، وحکم العلم منسحب علیها، ویتعلق بها وبلوازمها علی ماهی علیه فتعقل العلم حال الشهود المحقق من حیث انه نسبة واحدة فقط یفید الشعور بصورة علم الحق نفسه بنفسه باعتبار اتحاد العلم والعالم والمعلوم وتعقل امتیاز العلم عن الذات الامتیاز النسبی واشتماله علی تلک التعقلات المفروضة الانتشاء بعضها عن بعض، وتعقل تعقله بذات الحق عینه اعنی عین النسبة العلمیة ولوازم تلک النسبة تفید[3] معرفة اشتمال العلم علی تعقلات شتی، هی المعبر عنها بالمعلومات المتعقلة الانتشاء من المفروض وتضاعف الوجوه والاعتبارات وکونها کثرة نسبیة تابعة لنسبة واحدة یسمی العلم انتهی۔
ثم قال والقرب من جانب الحق بکل من کانت احکام الوجوب فیه اقوی واتم واغلب وصفات النقص والبعد ولوازمه من العبد حیث تضاعف فیه وجوه الامکان واحکامها، ویظهر غلبتها علی احکام الوجوب، ومحتد[4] احکام الوجوب وحدانیة الحق بالتفسیر المذکور، ومحتد احکام النقص الکثرة والامکان، وتضاعف وجوه الامکان ینشأ من خواص امکانات الوسائط الثابتة بین ماوجوده عن الحق فیتوقف علی جملة من الوسائط فتتفاوت الشرف من هذا الوجه هو بحسب صلة الوسائط لعدم تغیر الفیض الذاتی عن تقدیسه الاصلی والنزول عن هذا الشرف، بعکس ذالک، وثمه برزخیة وسطیة اعتدالیة جامعة بین الطرفین مشتملة بالذات علی کلیات احکام

(۲) کتب المصحح الفاصیة ولایظهر له مطلب ۱۲ (۳) او تفید ۱۲ (۴) المحتد بمعنی الاصل ۱۲ سواتی

الوجوب والامکان اشتمالاً معتدلاً فعلیا من وجہ وانفعالیاً من وجہ آخر تغایر الطرفین الا بمعقولیۃ جمعہا بینہما وہی الحقیقۃ الانسانیۃ الکمالیۃ الالٰہیۃ وانہا کالمرآت للطرفین فمن تعینت مرتبۃ بالعنایۃ والاستحقاق الذاتی والمناسبۃ الحقیقیۃ فی ہذہ البرزخیۃ المذکورۃ لم یتمیز فی طرف الامکان بل نفس ماہیۃ برزخیۃ، وکونہ مرآۃ للطرفین فیرتسم فیہ من حیث الانطباع المعنوی المشار الیہ فی آخر المعراج الوجود الواحد متعدد الظہور بالاسماء وصور الاحوال والصفات ینتشر بہ من الطرفین المذکورین سائر النسب والاضافات ظہوراً واظہاراً للتعددات الاعتباریۃ والتعلقات المعنویۃ فی وحدانیۃ الحق من حیث نسبۃ علمہ الازلی المضاف الیہ الارتسام عند المحققین؛ لکن لا اقول ان الارتسام فی ذات صاحب ہذہ البرزخیۃ المذکورۃ ہو ارتسام مطابق الارتسام الاشیاء فی نفس الحق من حیث نسبۃ علمہ الذاتی فان اہل الارتسام المطابق علومہم علوم الفعالیۃ جزئیۃ حادثۃ المحاکاۃ؛ بل اقول ان نفس من ہذا شانہ ترَبو[1] وتترقی وتتصعد وتتجوہر وتتسع فلکہا وتتحد بالجناب الاعلی وتشعل بنور الحق کما قال صلی اللہ علیہ وسلم واشار الیہ فی دعائہ بقولہ علیہ السلام واجعلنی نوراً فیصیر نوراً محضاً، وینفتح منہ الظلمات الامکانیۃ واحکامہا التقئیدیۃ والجزئیۃ فیصیر مرآۃً لنفس الارتسام الازلی الالٰہی؛ فالقدر الذی یعلمہ من جانب الحق والاشیاء یعلمہ علی نحو ما یعلمہ الحق بعلم ذاتی لاموہوب ولامکتسب؛ وہذا العلم فوق العلم اللدنی الذی ہو عند اکثر اہل الذوق اعلی علوم الموہوب. والیہ الاشارۃ لقولہ تعالیٰ "وَلَا یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ" فانہ علم احاطی فعلی اذا تعلق بشیء علمہ من جمیع وجوہہ بخلاف علوم الناس فانہا علوم حادثۃ انفعالیۃ یتعلق بالاشیاء من حیثیۃ

(۱) وکتب المصحح تربو وترتی دالصعود وتجوہر.

بعض الخواص واللوازم دون احاطته ولذالك كل من شعر بنقصانه نفى ان يكون مثل هذا علما تاما محققاً، كالشيخ الرئيس على ما وقف الداعى عليه من كلامه وغرضه على رائ المشير فى هذا المسطور وفى المقدمة وصاحب هذا المقام البرزخى المذكور كما ينقش فى مرأته باعتبار احد وجهه المختص بطرف الامكان للموجودات العينية بحسب تلك التعقلات والاعتبارات العلمية الازلية، كذالك يلزم فى وحدته باعتبار احد وجهه الذى يلى مقام الوجوب ولا تغاير وحدتها كل عدد ومعدود، وانه من هذا الوجه يتاتى له الاخذ عن الله بدون واسطة اصلاً بل يتحقق بما هو اعلى وافضل من ذالك مما يتعذر ذكره هذا مع تفاوت درجات الواصلين الى هذا المقام وتفاوة حظوظهم من الحق بموجب خواص استعداداتهم الغير المجعولة انتهى۔

قوله این حقیر نیز در آن وقت رسائل و معارف توحید نوشته است، و چون آن نوشتها را بعضے یاران منتشر ساختند جمع آن را متعذر دانسته آن رسائل را بحال خود گذاشته نقص و حتنی لازم می آید که از ان مقام بگذرانند انتهی۔

اقول ان التوحيد المكشوف للشيخ المجددؒ الذى اضمحل بعد مدة ليس هو التوحيد المكشوف للشيخ الاكبرؒ واتباعه من الوجودية بل هو ظل من ظلاله فكان مشهده هذا التوحيد هو الامر اللطيف السارى فى الاجسام من العرش الى الثرى والمنزل عليها جمعاً وفرادى، ولا شك ان لهذه الحقيقة صفات واسماء هى ظلال صفات الواجب واسمائه وتعين هذه المرتبة بالبداية فوق العرش وهو عند الشيخؒ مقام القلب، وفى كلام الشيخ المجدد اشارات الى ذالك يفهمها العارف بمراتب الوجود وتجلياته،

ثم ان تلك الحقيقة كما ان لها سرياناً فى الاجسام كذالك لها سريان فيما يتقدم عليها الاجسام ويوجد بعد وجود الاجسام كالارواح

الجزئية[1] الحاصلة بعد حصول المزاج۔
واما حديث لزوم النقص على تقدير التجاوز فصحيح بالنسبة الى هذا المقام الذى كوشف فيه الشيخ المجددؒ بالتوحيد الوجودى، اذ لو لم يحصل العروج عنه كان ذالك فسادا عظيما فى المعارف واوجب علوما شنيعة يجب التنزه عنها، كما اشار اليه الشيخ المجددؒ فى بعض مكاتيبه،
ومن شواهد ما ذكرنا ان الشيخ المجددؒ كتب الى شيخه امورا كشفت له مما يتعلق بالتوحيد الوجودى وكتب فى اثناء ذالك هذه الابيات ؎

اے دریغا کین شریعت ملت اعمائی ایست ‌‌‌‌‌‌ ملت ما کافری و ملت ترسائی است
کفر و ایمان زلف و روئے آن پری زیبائے ست ‌‌‌‌‌‌ کفر و ایمان ہر دو اندر راہ ما یکتائی است

فكتب اليه شيخه فى جوابه، دیگر آن رباعی ملحدانہ کہ نوشتہ بودند در غایت سفاہت است حاشا کہ قابل آن مقبولی باشد زنہار ادب نگاہدارند کارخانہ الٰہی محل استغناء وغیرت ست والسلام،
فهذا صريح فى ان هذا التوحيد لم يكن اصلا بل معلولا، ولا مما ذهب اليه الوجودية فى منتهاء كمالاتهم، إذ لا شك ان حفظ المراتب وتميز الخير والشر من ضروريا تهم ولقد بالغ فى ذالك متوغلوهم، وعقد الشيخ محب الله الٰه آبادیؒ مع علوه فى التوحيد بابًا فى كتابه المسمى بترجمة الكتاب لاجل هذا المطلب، واما التوحيد الذى هو مكشوف محققى الصوفية الوجودية فيشير اليه ما نقله صاحب الاسفار عن القونویؒ فى مباحث الامكان والوجوب وحاصله انا عرضنا معارفنا ومواجيدنا على الكتاب والسنة فوجدناها مطابقة لهما حرفا بحرف، ولم نجد فيهما ما يخالفها، وعلمنا انها مدلول ظاهر الكتاب والسنة فاين هذا من ذاك واياك ان تلبس احدهما بالاخر۔
قوله وبالجملة امثال هذا المقال فى مكاتيبهؒ اكثر من ان يحصى۔

---

(۱) كان فى الاصل الغيرية ۱۲

اقول سلّمنا ان مکاتیبہٗ مشحونۃ بالانکار علی القول بالاتحاد والعینیۃ فی الرد علی الوجودیۃ والانکار علی الشیخ الاکبرؒ والعارف الجامیؒ ولکن لایخفی علی المحقق ان الحق ماذا، وھل الوجودیۃ یرجع الیھم ھذا الانکار ام لا، وامّا السفہا المحجوبون بالالفاظ علی المعانی فہم خارجون عن استہال الخطاب فضلاً عن معرفۃ الحق والصواب،

قولہ فمع ھذہ التصریحات من الفریقین الدالۃ علی کمال المغایرۃ وغایۃ البعد بین المذھبین حمل کلا مہما علی محمل واحد مما یمجہ العقل السلیم۔

اقول کل اناء یترشح بما فیہ، قد ظہر من کلامہ انہ واقع فی ورطۃ الحیرۃ والضلال بسبب اختلاف الالفاظ والاقوال، وقد فقئت عین بصیرتہ فلا یستطیع ان یفتحہا الی الواقع ونفس الامر فیعلم مقر کل قول، ومسقط کل اشارۃ، وانطبع اللہ علی قلبہ وجعل علی بصرہ غشاوۃ فمن یہدیہ من بعد اللہ۔ ثم نقول کیف لایحمل کلامہما علی محل واحد، والحال انہما کلاھما یحکیان عن محل واحد، وھو ذات الحق وصفاتہ واثارہ وافعالہ ونسبۃ الذات الی الکونات وکل منہما حاکی صدق وقائل عدل، وکل منہما سالک علی مسلک واحد وھو المسلک المحمدی والطریق الاحمدی صلوات اللہ وسلامہ علیہ فلا اختلاف بینہما الا فی الفروع والانظار دون الاصول والنظورات فلا یمجّ التطبیق بینہما الا من اٗف عقلہ وفسد قلبہ وسفہ نفسہ وجہل ربہ ولم یومن برسولہ ولم یعرف اولیاءہ بالعظمۃ والکرامۃ اعاذنا اللہ من حالہ وسائر المسلمین۔

قولہ ولعل لکلامہ وجہًا لست احصّلہ۔

اقول اصدق کلمۃ فی ھذہ الرسالۃ ھذہ الکلمۃ ولیست صاحبہا بدأ بہا اوّلاً من غیر ان یخوض فی اباطیلہ الواھیۃ، وینہمک فی اکاذیبہ الفاسدۃ فان من فقہ الرجل ان یقول لما لایعلم لا اعلم،

(وجوه التطبیق) واعلم ان لنا فی اثبات التطبیق وجوهاً کثیرۃ ونحن نذکر ههنا منها ثلثة-
الاول ما مر من کلام الشیخ ابن العربیؒ ان الکمل لایکون بینهم اختلاف فی الحقیقة وما وقع فی مکشوفات شیخناؒ ان الوجدان لایکون الا حقا-
الثانی انه علی تقدیر نفی التطبیق یلزم تخطیة احد الفریقین وتخطیة احد هذین الفریقین العظیمین من خواص المسلمین فی مثل هذه المسئلة العظمی لایتاتی من مسلم عاقل-
والثالث ان شیخناؒ مع شیوخ کما لہ یری کل قول فی مقرها لتطبیق مکشوف له وهذا الوجه اقوی الوجوه عندنا فافهم وتدبر والله اعلم واکبر-
قوله قال وبالجملة فالقول بان حقائق الممکنات عکوس الاسماء المنطبقة فی الاعدام المتقابلة لها لیس مخالفا لکلام الشیخ ابن العربیؒ واتباعه وکم لهم من تصریح او تلویح بهذا المعنی-
اقول فی کلامهٖ اجمال لما فصّله اولاً وقد مرمنا شرحه وقد اوردبین هذا الکلام والکلام الذی سبق نقله معنی رابعاً لحقائق الممکنات وهو معنی ما به تحققها، واشار الی اجمال هذین المعنیین اعنی الثالث والرابع بهذه الجملة والجملة التی نقلها صاحب الرسالة بعد هذا،
وحاصل هذا الکلام ان حقائق الممکنات بالمعنی الذی یدعیه الشیخ المجددؒ من کونها عکوس الاسماء والصفات انعکست فی مرایا الاعدام المقابلة لها لیس مخالفا لما ذهب الوجودیة فانهم وان ادعوا کون جمیع الممکنات شیونات للواجب تعالی، فلا شک عندهم ان هذه الشیون الامکانیة الکونیة غیره بوجه ومن ذالک الوجه یکون فیها ترکیب من عدم ووجود خاص هو ظل من ظلال الوجود المطلق بحسب صفاته کما مر نقلاً عن کتاب الازلیة وعن کلام المحقق الدوانیؒ والعارف الجامیؒ والمحقق عبد الشهیدؒ شارح اللوائح وغیرهم،
فائده اعلم ان الشیخ المجددؒ ذکر فی المکتوب الاول من الجلد الثانی ان العدم

الواقع فی کلام الوجودیۃ لیس ھو ھذا العدم الذی اثبتناہ نحن حیث قال۔
سوال صاحب فتوحات مکیۃ اعیان ثابتہ را برزخ گفتہ است بین الوجود والعدم پس
عدم بطور او نیز داخل حقائق ممکنات گشت فرق درمیان این تحقیق وآن قول چہ بود،
جواب برزخ باین اعتبار گفتہ است کہ صور علمیہ را دو رواست روئے است
کہ بوجود دارد بواسطہ ثبوت علمی وروے است کہ بعدم دارد بواسطہ عدم خارجی
لان الاعیان ماشمت رائحۃ الوجود الخارجی عندہٗ وعدمے کہ درین تحقیق اندراج یافتہ
است حقیقت دیگر دارد، وہمچنین آنچہ درعبارات بعضے اعزہ کہ اطلاق عدم بر ممکن رفتہ
است مراد ازان معدوم خارجی است نہ عدمے کہ بالتحقیق یافتہ است انتہی کلامہٗ
والحق ان العدم الواقع فی کلام الوجودیۃ محمول علی معان مختلفۃ فی مواضع مختلفۃ
منہا قولہم الاعیان الثابتۃ برزخ بین الوجود والعدم، والظاہر ان العدم فیہ محمول
علی ماذکرہ الشیخ المجددؒ من کونہا لایقتضی الوجود والعدم لذواتہا کما یحکم بہ
النظر الجلی لکن النظر الدقیق یحکم بان حقیقۃ[1] الخط الحاجب بین النور والظلمۃ
ھو عین الحد المتوسط الآخذ من الطرفین کیف لاوحمل لیس بموجود ولامعدوم
وکذا حمل ھو قابل للوجود والعدم علیہ حمل اولی ذاتی فالحقیقۃ البسیطۃ الامکانیۃ
فی نفس جوھرہا زوج ترکیبی من وجود وعدم ضعیفتین ھذا حال مطلق الممکن،
ثم لاشک ان الحقائق الخاصۃ بعضہا اشبہ والنسب فی نفس جوھرہا مع
بعض الصفات دون بعض فہی ظلال لہا دون غیرہا، کیف لاوعلم الممکن اشبہ
شیٔ بہ من صفات الواجب ھو العلم دون القدرۃ، فبالحقیقۃ بطن ھذا القول
وسرہ ھو بعینہ مذہب الشیخ المجددؒ۔
ومنہا قولہم الاعیان الثابتۃ فی العدم ماشمت رائحۃ الوجود، فالعدم فی
ھذا القول محمول علی العدم فی الخارج وکون الاعیان برازخ بین العدم والوجود
الخارجی لاینافی ھذا القول بالمعنیین الذین ذکرناہما بل کونہا برازخ بین الوجود

(۱) کان فی الاصل متفق، فصحح المصحح حقیقۃ ولعلہ نقطۃ واللہ اعلم وایضا کتب المصحح بالخط الواجب لایظہر لی مطلب الناظم

والعدم بمعنی آخر دقیق سبق ذکرہ، اے مرتبۃ الثبوت الذی ہو شبح[1] بجوہرہا اصل لمرتبۃ کونہا برازخ بین العدم والوجود الخارجیین، فکذا کونہا برازخ بین العدم والوجود الخارجیین لاینافی کونہا ماشمت رائحۃ من الوجود، فان المقصود من ہذا القول ہو انسلاب الوجود الحقیقی الخارجی الاصلی عنہا۔ ولاشک انہ کذالک والالزم انقلاب الحقائق اذ حقائقہا متالفۃ من الوجود والعدم ممتنع ان یصیر موجودا حقًا، واما کونہا برازخ بین الوجود والعدم فمن حیث قبولہا للوجود الاضافی الخیالی الظلی،

ومنہا ما وقع کلامہم فی بیان تجدد الامثال، ان الاشیاء یتعاقب علیہا الوجود والعدم، لاشک ان ہذا لعدم مغائر لما اثبتہ الشیخ المجدد، وقد تصدی لذالک الشیخ المجدد فی بعض رسائلہ، وکذا ما وقع فی قولہم بالاعدام الازلیۃ للاشیاء المرتفعۃ بانصباغہا بالوجود،

ومنہا ما وقع فی قولہم العالم ہو عین العدم، وان مرأۃ الوجود ہو العدم، والتحقیق ان ہذا العدم ہو العدم الذی ثبتہ الشیخ المجدد الا انہ فصل فذکر لکل صفۃ عدما یقابلہا، وہم اجملوہ فذکروا ان مرأت الوجود وکمالاتہ ہو العدم المقابل لہا، ولعلہم فصلوا ذالک ایضا ولم نطلع علیہ

(اطلاق الاسم والصفۃ) ثم اعلم ان الشیخ ذکر فی کلامہ السابق الاسماء والصفات واکتفی ہہنا بالاسماء فقط، وکلا الامرین صحیحان، وذلک لان الفرق بین الاسماء باحد الوجہین۔

الاول ان الاسم یطلق علی الذات ویحمل علیہ دون الصفۃ، فالاسم عبارۃ عن الذات معتبرۃ مع صفۃ من الصفات الثبوتیۃ او السلبیۃ او الحقیقیۃ اوذوات الاضافۃ، ہذا عند الجمہور،

واما عند الوجودیۃ، فالاسم عبارۃ عن مطلق الوجود مقیدا بصفۃ من الصفات

---

(1) لعل الصحیح سنخ تجویزا۔ واللہ اعلم سواتی

واعتبار من الاعتبارات وشان من الشیون ومظہر من المظاہر فیشتمل الاسماء الثابتۃ لمرتبۃ الالوہیۃ والاسماء الثابتۃ لمرتبۃ الکونیۃ، واما الصفۃ فتطلق عندہم علی الشیون والاعتبارات الخاصۃ بمرتبۃ الالوہیۃ۔ بل کثیرا ما یتبادر منہ الامہات السبع فقط۔

والثانی ان الاسم یطلق علی ما وقع بہ التسمیۃ فی الشرع، والصفۃ اعم من ذالک ولما کان المراد من الاسماء ہہنا الاسماء الثابتۃ فی مرتبۃ الالوہیۃ امہات وفروعا بالاعتبار الاول فالاسماء والصفات متساویان فکان ذکر احدہما ذکرا للآخر، ولکن لما کان الغرض فی الجملۃ الاولی حکایۃ مذہب الشیخ المجدد وکان اکثر ما وقع فی کلامہ اللفظتان معًا، فاجمع الشیخ ایضًا ہنالک بینہما، وکان الغرض ہہنا التنبیہ علی ما مر اکتفی ہہنا بالاسماء فقط،

واما من قال ان الاسماء غیر المسمیٰ فقد اراد بالغیریۃ جواز انفکاکہا عن الذات الذات الالٰہیۃ وہو ینافی ما ذکرنا۔

قولہ اقول سلمنا ان امثال ہذہ العبارۃ، وقعت فی کلام الشیخ ابن العربی واتباعہ تصریحًا او تلویحًا، لکن قد عرفت ان مراد الشیخ المجدد من حقائق ہہنا لیس ما یسمونہ الوجودیون بالاعیان الثابتۃ۔

اقول قد عرفت ان مراد الشیخ المجدد بحقائق الممکنات ہو الذی یسمیہ الوجودیون بالاعیان الثابتۃ وحقائق الممکنات عند الفریقین ہی الصور العلمیۃ الالٰہیۃ للاطوار الخاصۃ من مظاہر الحق سبحانہ وتعالیٰ ولکن الشیخ المجدد لما فہم من کلام الوجودیۃ ان العینیۃ عندہم العینیۃ المحضۃ بالغ فی اثبات الغیریۃ الواقعیۃ فی الجملۃ فتوہم بعض السفہاء من کلامہ الغیریۃ المحضۃ، فمدلول العبارتین الواقعین من الطائفتین واحد علی التحقیق لا فرق بینہما الا فی البیان والتعبیر،

قولہ بل مرادہ ما ذکرنا فی المسئلۃ الثانیۃ من الماہیات الممتزجۃ الثمانیۃ۔

اقول ماسبق من الماہیات الممتزجۃ الثمانیۃ فی کلام الشیخ المجدد لا یخالف

مذهب الشیخ الاکبرؒ والوجودیۃ، اذہم لایمنعون ان یکون لبعض الشیون وهی المسماۃ بالشیون الانفعالیۃ الکونیۃ ممتزجۃ من ظل الصفات ومقابلاتہا من العدمات ویکون هذه الشیون من حیث خصوصیۃ مرتبتہا غیر المطلق فی مرتبۃ اطلاقہ ووجوده، وانکانت قائمۃ بہ قیاما قدُسیًا ومتحدۃ معہ فی مطلق الوجود الشامل بجمیع المراتب الاصلیۃ والظلیۃ والذاتیۃ والعرضیۃ والاستقلالیۃ والافتقاریۃ بل عینہ من حیث الظهور فلا فائدۃ فی هذا الاضطراب اصلاً۔

قولہ فلو کان مراد هولاء الکبار من امثال هذه العبارۃ ایضًا هذا فهو عین المراد،

اقول قد ثبت بحمد الله تعالیٰ ان مراد هولاء الکبار من الوجودیۃ غیر مخالف لمعتقد الشیخ المجددؒ ومراد هولاء الکبار من الشهودیۃ هو بعینہ ما یذکره الوجودیۃ فهذا هو عین المراد فی محل التطبیق ؎

لِلّٰہِ الحمد کہ ہر آن نقش کہ خاطر می خواست[1]　　آمد آخر زپس پردۂ تقدیر پدید

ثم لنا ان نقول هذه العبارات من الشیخ المجددؒ لاتدل علی الغیریۃ اصلاً وانما النصوص الدالۃ علی الغیریۃ غیر هذا، فالاتفاق فی هذا القدر لایکفی فی کونہ عین المراد،

قولہ فهم ایضًا من اهل وحدۃ الشهود لامن اهل وحدۃ الوجود،

اقول سلّمنا انهم من اهل وحدۃ الشهود ولکن من این لک انهم لیسوا من اهل وحدۃ الوجود وما هی الافریۃ بلا مریۃ، وافتراء مزخرفی شیطانیۃ وتلبیس ابلیسیۃ

قولہ فلا ننازعهم انما ننازع من یخالفنا لامن یوافقنا، فافهم والنصف،

اقول من این انت حتی یتأتی لک ان تنازعهم ؎ گر موشے بخواب اندر شتر شد

ولنعم ما انشد السید الشریفؒ فی بعض مجالس درسہ ؎

یقولون هذا عندنا غیر جائز　　فمن انتم حتی یکون لکم عند

ثم ان الشیخ المجددؒ لاشک انہ لایخالف الوجودیۃ فی الحقیقۃ وانما خلافہ فی العبارۃ فقط

---

(۱) اوربست

واما امثال صاحب الرسالة فهم فی قید الجهل البسیط ماسورون وبالجهل المرکب مغرورون لایتاتی لهم الخلاص، وقد قال الله تعالیٰ "ومن یضلل الله فما له من هاد" وان رجعوا الی الفهم والانصاف وان کان ذالک بطریق فرض المحال فمقتضاهما ان ایقاع الخلاف بین هاتین الطائفتین العظیمتین من المسلمین بل بین الشیخین المنتخبین من بین العرفاء الواصلین فی مسئلة من مسائل الذات والصفات التی هی مبنی جمیع علومهم، واساس سائر معارفهم، وتخطیة احدهما فی ذالک ابطال لعلوم کثیرة مفاضة من عند الله ... لتدبیر الالٰهی القائم علی عباد الله، وتبغیض بین الاحبة، وتلبیس للمسلمین قاطبة۔ اخرج احمد فی مسنده، والبیهقی فی شعب الایمان عن عبد الرحمن بن غنیم رض واسماء بنت یزید رض ان النبی صلی الله علیه وسلم قال خیار عباد الله اذا رأوا ذکر الله، وشرار عباد الله المشاؤن بالنمیمة والمفرقون بین الاحبة الباغون البراء والعنت، واخرج مسلم عن تمیم الداری رض ان النبی صلی الله علیه وسلم قال الدین النصیحة ثلثا، قلنا لمن؟ قال لله ولکتابه ولرسوله ولائمة المسلمین وعامتهم۔

واخرج ابوداؤد والترمذی عن ابی الدرداء رض قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الا اخبرکم بافضل من درجة الصلواة والصیام والصدقة قلنا بلی قال اصلاح ذات البین وفساد ذات البین هی الحالقة، وفی روایة الزبیر رض لااقول تحلق الشعر ولکن تحلق الدین، ومن اعجب ماوقع لصاحب الرسالة انه یکثر الاکاذیب لیفسد بین الناس، وقد رخص رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الکذب للاصلاح بین الناس حیث قال لایحل الکذب الا فی ثلث کذب الرجل امرأته لیرضیها، والکذب فی الحرب، والکذب لیصلح بین الناس، واشد شناعة بالمرء ان یقصد الافساد بین الناس ______ ثم یجعل الکذب وسیلة

... بیاض فی الاصل۔

فی ذالک، فما اقبح المقصود، وما اقبح الوسیلة،

فائدة جلیلة (فی تعیین المراد من کلام الاکابر) اعلم ان لنا فی تعیین المراد من کلام المحققین وجوهًا ینبغی ان نذکر بعضها ههنا۔

فاحدها ان یکون المراد من الذات الالهیة هو الغیب المطلق والذات الصرفة المجردة عن جمیع المظاهر واللابس، ویحمل مایدل علی العینیة والغیریة من کلام الفریقین، وکذا مافی بیان التنزلات بعضه علی کلام الاخر، وبعضه علی معارف تفرد احدهما بکشفها، وتعین لکل من دعوی العینیة والغیریة من الوجودیة والشهودیة سبب من جهة تفاوتهما فی سلوکهما، ومصلحة زمانهما، وحکمة من الحکم الالٰهیة فی خلقه، وقد سبق هذا المسلک مفصّلاً وهو افضل المسالک اذ فیه تحفظ تام بکلا مرتبتی الشیخینؒ فی کمالهما ورفعة قدرهما، وغور نظرهما، فی المعارف الالهیة،

وثانیهما ان یجعل منتهی اشارات الوجودیة حضرة الوجود المنبسط من حیث ظاهره وباطنه ای الاستعداد المندرج فیه ویجعل هذه المراتب کما یشعر به کلام بعضهم راجعة الی مراتبه واعتباراته فنقول الوجود المنبسط من حیث ذاته هو الذات البحت واذا اخذ لابشرط فهو حضرة الاحدیة الجمع، واذا اخذ بشرط لا فهو حضرة الاحدیة المجردة، واذا اخذ بشرط شئ، فاما بشرط جمیع الاشیاء فهو مرتبة الواحدیة او بشرط شئ معین فهو مرتبة حقیقة من الحقائق الامکانیة، فالحقائق الالهیة ههنا لیس فیها تعدد فی الخارج، والحقائق الکونیة متعددة فیه والاسماء ان اعتبرت فی مرتبة استعداده القدیم الازلی اقوة، فهو حضرة غیب المعانی والاسماء والاعیان الثابتة، فلیس هناک ظهور فی نفسها لنفسها ولا لمثالها، بل للوجود فقط، وان اعتبرت من حیث تلبس الوجود بها وقیامها به وحصولها بواسطة وظهورها لنفسها ولامثالها، نسبة بان کان بحیث یدرکها العقل فقط فهو

عالم الارواح، او الخیال فہو عالم المثال، او الحس فہو عالم الاجسام والشہادۃ
والمرتبۃ الجامعۃ لہا مرتبۃ الانسان الکامل ویجعل مسقط اشارۃ الشیخ المجدد
الذات الحقۃ التی ہی اعلی وابہی فیکون مذہب الشیخ المجدد ادق والطف
من مذہبہم وح یکون الدبرۃ والانہدام علی الوجودیۃ عند الخصام،
وثالثہا ان یجعل محمل کلام الشیخ المجدد التجلی الاعظم، ویجعل مرتبۃ تجردہ
ونزاہتہ مرتبۃ الذات ویجعل وجودہ الخاص الذی ہو عین ذاتہ ایضا
مرتبۃ الذات ویجعل النسب اللازمۃ لہ شیونا ذاتیۃ کما یلزم علی الحکماء
فی مسئلۃ الصفات ویجعل ہذہ النسب من حیث تعینہا فی الوجود الخارجی
صفات زائدۃ کما ہو مذہب المتکلمین فی الصفات، ویجعل الفیض الظاہر الوحدانی
والنور المنبث الاحدی عنہ جل وعلا تنزل الوجود، وقد تقرر عند المحققین من
اصحاب التجلی الاعظم ان لہ احاطۃ بما فی الوجود المنبسط بفیضہ غیر احاطۃ
الوجود المنبسط بہ ویجعل الوجود المنبسط طرف الخارج والتجلی الاعظم الذی ہو
متوطن فی شبح جوہرہ موجودا اصیلا وما سواہ موجودا خارجیا بطریق الظلیۃ
ای الوجود الاضافی وحقائق الاشیاء الالہیۃ الثابتۃ فی اذل ہذا الوجود المنبسط
مرتبۃ الاسماء والصفات، والاشیاء من حیث ثبوتہا فی مرتبۃ علمہ ہذا التجلی حقائق
الممکنات والموجودات المخلوقۃ الحادثۃ الباطلۃ فی نفسہا القائمۃ بفیضہ عالم الامکان
علی تفصیلات وتحقیقات مفصلۃ عند الشیخ المجدد فی رسائلہ ویحمل النقطۃ النورانیۃ
المذکورۃ فی کلامہ علی الطلسم الالہی المسمی بالظہور العرشی، والتدلی یحمل التعین
الوجودی علی المرتبۃ المسماۃ عند الوجودیۃ بالقلم الاعلی،
ویجعل محمل کلام الوجودیۃ مرتبۃ الذات البحت وح یکون الفضل للوجودیۃ او
مذہبہم احق وادق فیکون الدبرۃ علی الشہودیۃ عند الخصام،
ورابعہا ان یجعل کلام الوجودیۃ الوجود المنبسط ومحمل کلام الشیخ المجدد التجلی الاعظم
والتفصیل مامر وصورۃ التطبیق علی الوجہ الاول عن ہذہ الوجوہ الاربعۃ وقد

مفصلاً واما على الوجوه الثلثة الباقية فبان يقال كل من المذهبين واقع ومطابق له وصادق فى مرتبة من مراتبه، ولا تعارض بينهما فيه والنزاع بين الفريقين ليس بوارد على محل واحد، ولكل من الغيرية والعينية المرتبتين عن الفريقين وجه صحيح،

وههنا وجوه اخر منها ما هو اشد تحقيقا فى ذالك تركناها لضيق المقام واقتضاءها مزيد بسط فى الكلام، وشرح للمذهبين يؤتى علمها المخلصون من عباد الله، وليس للسفهاء الجهلاء منه نصيب كيف به وليس لهم نصيب من هذا القدر الذى تصدينا لبيانه وفيه الكفاية لمن اكتفى۔

قوله قال والقول بان حقائق الممكنات هى الاسماء بمعنى ان الاسماء هى المتأصلة فى الوجود، ولها ظل فى الطرف المقابل يسمى باعيان الممكنات، او بمعنى ان العارف لكل رب من الاسماء وهى حقيقته التى يرجع اليها، ليس مخالفا لكلام الشيخ المجدد ولو شئنا لاقمنا براهين كثيرة من كلامه على كلامه۔

اقول غرض الشيخ من هذا الكلام رفع النزاع الواقع فى استعمال حقائق الممكنات فى الاسماء والصفات ايضًا، كما ان غرضه من الكلام السابق رفع النزاع الواقع فى معنى الاعيان الثابتة والماهيات الامكانية واستعمال حقائق الممكنات فيهما، وقد تبين بهذا القول ان اطلاق الحقيقة على الاسماء والصفات باى معنى[1]

اما تحرير الاول. فنقول قد ثبت ان الشيون الالٰهية مشتملة على قبيلتين قبيلة تسمى بالاسماء والصفات، واخرى تسمى باعيان الممكنات، وان القبيلة الاولى منطبقة على الثانية والثانية على [illegible] الاولى وبينهما ربط مصحح لان يسمى احدهما اصلاً والآخر ظلاً، وكذالك [illegible] ربط مصحح للتعبيرين احدهما ان حقائق الممكنات هى ظلال الاسماء والصفات منطبقة فى مرايا الاعدام المقابلة لها ثانيهما ان حقائق الممكنات هى الاسماء والصفات وبهذا القدر يتم التطبيق بحسب الواقع ثم نقول كما ان التطبيق حاصل فى الواقع كذالك حاصل فى التعبير ايضًا، وذالك

---

(۱) ههنا بياض بقدر كلمتين ۱۲

ان الحقائق الممکنات بمعنی الماہیات الخاصۃ من المراتب الامکانیۃ کما یعبّر عنها بظلال الاسماء والصفات فی مرایا الاعدام عند الشہودیۃ کذالک یعبّر عنها بہا عند الوجودیۃ، واستعمال حقائق الممکنات حین یستعمل فی الاسماء والصفات بمعنی آخر من معانی الحقیقۃ عند الوجودیۃ واقع عند الشیخ المجدد ایضا بذالک المعنی کما قال فی المکتوب التاسع والمائتین من الجلد الاول،

باید دانست کہ حقیقت شخص عبارت از تعین وجوبی است کہ تعین امکانی آن شخص ظل آن تعین است، وآن تعین وجوبی اسمی است از اسماء الٰہی جل سلطانہ کالعلیم والقدیر والمرید والمتکلم وامثالہا وآن اسم الٰہی جل شانہ رب آن شخص است ومبدأ فیوض وجودی وتوابع وجود او،

واما الثانی فقد اشار بقولہ ان الاسماء ہی المتأصلۃ فی الوجود، وبقولہ وہو حقیقۃ التی یرجع الیہا الی ان اطلاق الحقیقۃ علیہ بمعنی ما بہ تحققہ وقوامہ،

واعلم ان حقیقۃ الشیٔ بہذا المعنی یصح ان یطلق علی امور کثیرۃ فالاسماء الخاصۃ الجزئیۃ اصول بلا واسطۃ وبعض الاسماء الجزئیۃ اصول لبعض والاسماء [ع] .... اصول بواسطۃ الاسماء الجزئیۃ واصل الاصول ہی الذات الالٰہیۃ ولما لم یکن للشیٔ من حیث ظلہ وبالنظر الی اصلہ استقلالا، وان کان لہ بالنسبۃ الی ظلالہ وفروعہ اصالۃ فاطلاق الحقیقۃ علیہ من ہذا الوجہ صحیح بمعنی ان الذی بہ تحققہا، وقد صرح الشیخ المجدد فی غیر موضع من مکاتیبہ بان افعال الحق اقرب الی الخلق من انفسہم وصفاتہ اقرب الیہم من افعالہ وانفسہم وذاتہ اقرب الیہم من صفاتہ وافعالہ وانفسہم والتحقیق یقتضی ان الاقوی فی اصالۃ الحقائق الامکانیۃ الذات ثم الصفات ولنسبۃ توسط الصفات الجزئیۃ بین الصفات الکلیۃ وتوسط الشیون الوجوبیۃ بین الذات والصفات اضعف من نسبۃ توسط الصفات بین الممکنات

ع بقدر کلمتین

والذات، فاصالتہ اتم واقوی، ثم الصفات وتوسط الشیون، والصفات الجزئیۃ اشبہ بتوسط وجہ الاصالۃ بین الاصل والظل بخلاف الصفات بالنسبۃ الی الذات فان لتوسطها بالنظر الی الذات مع ھذا الوجہ وجھا اخر من حیث استقلالها فی مرتبتها، واستقلال الذات والشیون الجزئیۃ فی مرتبتها، وانما اورد بین الوجهین کلمۃ او لثبوت العموم بینهما مطلقا، ان ارید من قولہ التی یرجع الیها الرجوع آخر الامر علی وجہ التمکن والاستقلال فیہ فالاول اعم مطلقا من الثانی، ولثبوت العموم من وجہ ان ارید بہ الرجوع حینًا بعد حین، وذالک لان العارف کثیرا ما یکون فی اصلہ ومستقر امرہ محمدی المشرب مثلا، ویکون فی ابتداء امرہ مربی الاسم الموسوی مثلاً، اولان العارف یکون منہ ظہور المقتضیات فیہ اکثر عن غیرہ، ویکون اندراجہ تحت ھذا الاسم اظہر[1] وانتسابہ الیہ اقوی فخصّ ذالک لمزید تمیزہ، اولان ھذا الاستعمال اشہر فی کلام الشیخ المجدد، وکثیرٌ فیکون النسب لاستشہاد، والعارف من یفاض علیہ العلوم بعد اقتضاصہ بالفناء التام عنہ والبقاء بالحق، ولہ معارف آخر الیضا وفی قولہ علی کلامہ اشارۃ الی انہ کان المناسب للشیخ المجدد حیث وجہ کلامًا من الوجودیہ مشعرا بان حقائق الممکنات ھی الاسماء والصفات، ان یحملہ علی ھذا المعنی الموافق لمذھبہ لا علی المعنی المشہور عندھم بالاعیان الثابتۃ وعندہ بحقائق الممکنات حتی یرتفع الخلاف ویحصل الاتفاق واللہ تعالی اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

قولہ اقول قد عرفت ان الموافقۃ بین القول المذکور وکلام الشیخ المجدد انما ھو فی ان الاسماء ھی المتأصّلۃ فی الوجود ولها ظل فی الطرف المقابل لا فیما یسمی بالاعیان الممکنات عند ھولاء الکبار ولیس فی کلامہ اثر منہ کما لا یخفی علی من تصفح مکاتیب

اقول لا یخفی علی من تصفح مکاتیب الشیخ المجدد وکتب المحققین من الصوفیۃ الوجودیۃ[2]

---

(۱) وکتب المصحح المظہر۔ (۲) وکتب المصحح معان۔

ان مراده من الممتزجات الثمانية و ما يسميه بالظلال الممتزجة هو هذا القسم الخاص من شيون الواجب عند الوجودية، وحديث العينية والغيرية قد قلع اساسه من قبيل فالمسمى باعيان الممكنات عند الشيخين هى ظلال الاسماء الواجبية فى مرايا الاعدام المقابلة لها، وكلام الشيخ المجدد مشحون بذالك وقد سبق حاصل مافهمه من التوحيد الوجودى وانه ليس الامر كذالك عند محققيهم، وان دعوى خلافه فى ذالك غير مسموعة،

قوله قال محمل كلام الشيخ المجدد انه وجد لبعض مقال الشيخ ابن العربى واتباعه نحمله على ما يخالف وجدانه

اقول المراد من الحمل ههنا ليس معنى كلامه ومراد اشارته اعنى الامر الناعت له على مخالفة الشيخ الاكبر وحزبه والمراد ببعض كلام الوجودية ما هو غير واف بتمام المقصود وغير مفسر بالتفسير الشارح النافى للاحتمالات، وذالك لان وجدان جميع مقالاتهم من قبيل المتعذر المستحيل،

والتفصيل فى ذالك ان النسبة الثابتة بين الحق والوجود المنبسط والحقائق الامكانية علماً وعيناً، وبين الذات والوجود المنبسط وبين مرتبة الالوهية والتعين الاول وكذالك بين سائر العاليات وبينها وبين السافلات لنسبة مجهولة الكيفية، مغائرة لجميع النسب الواقعة فيما بين السافلات وفلك العبارة

قاصر عن الاحاطة بحقائق الذات والصفات ونسبته كما قال القونوى فى الحلية وغيرها من كتبه ولنعم ما قيل

وان قميصاً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر

وللعقول من حيث قوتها المفكرة، واستعمالها فى مخزونات الخيال والوهم حد لا يجاوزها والامر فى نفسه اقدس عن التلبس بالنسبة المعانى والعبارات فما اخبر من اخبر الا عن وجه دون وجه وشان دون شان وساحة الربوبية اوسع من ذالك كله كما ظهر لمن تتبع مقالات اهل العالم ومذاهب الملل والنحل، واذا كان الامر كذالك فلا يخفى -

ان نسبت ماذکر الی ما لم یذکر کنسبت المتناهی الی غیر المتناهی ثم نسبت مذکورة خاص الی جمیع ماذکر کنسبت واحد الی الف الف بل اکثر، ونسبت ما یجده الواجد المفتش عن مذهب جماعت مثل ذالک ونسبت ما بینہ واحد من اصحاب المذاهب الی مالم یبینہ من مذهبہ ذالک، ثم بعد ذالک یضل العقول فی حصر الامر فی مقولت واحدة، فیقع التناقض بینہ وبین غیرہ بالضرورة،

(حمل الشیخ المجددؒ کلام الوجودیۃ علی غیر محمل) واما حمل الشیخ المجددؒ کلام الوجودیۃ علی غیر محمل فاظهر من ان یخفی، واکثر من ان یحصی، کیف وقد سردنا من هذا الباب جملۃً کثیرۃً فی مامضی من القول، ولاباس بان نوردهٰهنا ایضًا علی سبیل التمثیل مایلیق بهذا المقام،

فنقول قال الشیخ المجددؒ فی المکتوب السادس والسبعین من المجلد الثالث عجب ست کہ شیخ محی الدین بن العربیؒ دو تعین را وجوبی گفتہ است وسہ تعین را امکانی فی الحقیقۃ جمیع تعینات داغ ظلیت و رائحہ امکان دارند ہر چند از ممکن تا ممکن فرق بسیار است ویکے قدیم، و دیگر حادث بود، اما ہمہ از دائرہ امکان خارج نیستند، و بوے از عدم دارند انتہیٰ

ولاشک ان عدم التعینات العلمیۃ والخارجیۃ من قبیل الواجبات بالغیر لیس بمستنکر عند احد من العقلاء، فلابد ان الشیخ المجددؒ حمل کلام الشیخ الاکبرؒ علی ان هذین التعینین عین الواجب بالذات من جمیع الوجوہ فلذالک استبعدہ وتعجب منہ لامتناع تعدد الواجب لذاتہ وظاهر ان هذا لیس من مذهب الشیخ الاکبرؒ واتباعہ من الوجودیۃ فی شئ بل مرادهم ان الاشیاء فی مرتبۃ تمیزها العلمی لیس لها فی الخارج عین زائد علی الذات متمیز عنہ تمیزا خارجیًا، وان کان تمیزًا واقعیًا بخلاف التنزل العینی، فان للاشیاء بحسبہ تمیزًا فی الخارج وزیادۃ علی صرف الذات، وان لم یکن لها فی الخارج قیام بنفسها کحال الاوصاف الانتزاعیۃ مع موصوفاتها وکذالک الاشیاء فی المرتبۃ العلمیۃ عندهم متلبسۃ بالعدم الخارجی کما هو الشائع فی قولهم الاعیان

الثابتة ماشمت رائحة الوجود، وهذا العدم هو النافی بوجوبها بالذات فکیف یرد علیهم قوله و بوے عدم دارند والاصل فی .... عبارة[1] عن حضور الاشیاء فی حضرة العلم الواجبی ان العلم ههنا[2]........ تجلیا ته وظل من ظلاله، وهیهات مراد الصوفیة من ذالک بل مرادهم من .... لذاته بذاته من غیر تعدد الا بالنسبة العلمیة، ومع ذالک فالاشیاء عندهم فی هذا المرتبة[3]........ الخاصة غیر الواجب وانکانت من حیث القیام به والتقوم به ذاته وصفاته واسمائه عینها[3]........ والعلم الذی له سمة الظلیة اسفل منه بمرتبة او مرتبتین، نعم للحق مرتبة ظهوره فی صفة العلم، شمول واحاطتهما من ظلال شمول المرتبة العلمیة النسبیة واحاطتها،

وتمام التحقیق فی هذا المقام صرفنا عنه العنان تحرزا عن فتنة السفهاء، وعلی هذا لقیاس اکثر اعتراضاته علی الشیخ الاکبر وتعقباته علیه فی مباحث السلوک والاحوال والتجلیات البرقیة[4] وغیرها والتنزلات والعینیة والغیریة وبیان منتهی الکمال وغیر ذالک، فانها غیر واردة علیه وعلی اتباعه اصلاً وان قصر عن ذالک فهم الجهال القاصرین بقصور باعهم فی العلم وعدم مهارتهم فی التخلص عن المصطلحات الی المعانی المقصودة، وجمودهم علی ظواهر الالفاظ، وحرمانهم عن مشاهدة مخدرات الحقائق، وکذالک اکثر من یعترض علی الشیخ المجدد ویتعصب علیه فی معارفه الخاصة انما یحمل علی ذالک الجهل بمصطلحاته والعصبیة والاستکبار عن اخذ العلوم من اهلها.

وعندنا ان الشیخ المجدد محق فیما قاله من معارفه ومکشوفاته دون ما نقله عن غیره اوفهمه عن غیره، فایاک وسوء الظن باولیاء الله تعالی وحزبه کیلا یکون مصداقا لقوله علیه السلام "من عادی لی ولیا فقد آذنته بالحرب" نعوذ بالله

---

(۱) بیاض (۲) بیاض (۱) بیاض (۲) بیاض (۳) بیاض (۴) کان فی الاصل السرفیه وکتب المصحح البرقیه۔ ولعله البرزقیه ۱۲ والله اعلم سواتی

من غضبہ وغضب رسولہ وغضب اولیائہ انہ المعیذ لمن استعاذ بہ

قولہ وتلک فلتۃ علمیۃ لامز لۃ کشفیۃ والفلتات لا یخلو عنہ العلماء ولا یضر علو مقامھم ان یوجد فی بعض کلامھم قلیل فلتۃ ۔

اقول کونہا فلتۃ علمیۃ غیر خاف علی اللبیب لا سیما بعد اطلاعہ علی المباحث التی قدمناھا، وینبغی ان یعلم ان اللہ تعالیٰ قسم الکمال بین خلقہ علی اختلاف ظاھر، فمنھم الکاملون ومنھم الناقصون ومنھم المتوسطون، ثم الکاملون مختلفون فیما بینھم فبعضھم خصھم اللہ تعالیٰ بنوع من الکمال، وآخرین بنوع آخر منہ لیس للاول منہ نصیب، وآخرین جمع لھم بین الکمالین او الثلاثۃ او الاکثر، ومن استقراء طبائع بنی آدم لم یخف علیہ ھذہ الدقیقہ وایضاً من الکمال ماھو فی الجسم، ومنہ ماھو فی النفس الی غیر ذالک من اصناف الکمال التی لا تلازم ھھنا بحسب الوجود،

فقد حکی عن الشیخ ابی الحسن الخرقانیؒ والشیخ احمد النامقی الجامیؒ وطائفۃ من الصوفیۃ الکاملین الاقویاء فی الحال قصورھم فی العلم الظاھری بل عدم الاطلاع علی مبادیہ اصلاً نعم عقول السفہاء اذا اعترفت بالکمال فی حق احدٍ بوجہٍ من الوجوہ، ونوع من الانواع ابت وانفت من اعتقاد خلوہ عن کمال ای کمال کان الا ماشاء اللہ مما یظھر کذبہ فی بادی الرائی، ویبعد الاذعان بہ کل البعد، ولھذہ الداء العضال اعراض منکرۃ فی الناس جداً،

منھا ان طائفۃ اعتقدوا فی بعض الکمل من اولیاء اللہ تعالیٰ نوعاً من الکمال فانضی ذالک الی اعتقادجمیع اصنافہ ولو لضیاع النسب عاراً علیھم فقصدوا الاسناد نسبھم الی السادات والشرفاء تعینا، وان کان المعرفۃ بالنسب ینکرونہ،

ومنھا ان طائفۃ من الکمل خصوا ببعض المراتب الکمالیۃ کصحۃ الحال وقوۃ التاثیر فی الغیر مثلاً فجعلھم الناس ائمۃ فی جمیع مسائل الدین من الفقہیات والکشفیات، فضلوا ،

و منها ان طائفة خصوا الفوة الكشف وصحتہ .... من المسلک السوی
و فی مثل ھذا القسم یھلک الھالکون فنظر طائفۃ الی عه .... علی التحقیق
الاتم الذی لایستطاع خلافہ وینظر طائفۃ الی قصورہ ولقصانہ عه ....
علی مایلیق بذالک فیقابلہ بالرد والانکار یرضی لنفسہ بالحرمان عن کمالاتہ
وان .... رجل عظیم الباع فی علوم التصوف بکلاجزئیۃ السلوک والحقائق
ولہ ید طولی فی تحقیق عقائد اہل السنۃ والجماعۃ عه .... الکلام، واما
فی غیر ھذین فنشارکہ سائر العلماء تحقیقا للمذھب وبحثا علیھا وفھما لکنھا
ولطبیقا بین مخالفتھا، وفی ذالک یخطی ولصیب،
فایاک والافراط والتفریط فانما ھلک من ھلک باحدھما، بل نقول جملۃ
کلام الوجودیۃ علی مایخالف وجدانیۃ ناشئ عن عین کمالہ و ھو حقیق بھذا
الصنع، لان الذی وقع لہ من تقاسیم رحمۃ اللہ تعالیٰ ھو معرفۃ وجہ
خاص من وجوہ الحق تعالیٰ، لا الاحاطۃ بالوجوہ والتجلیات فھو مستغرق
فی کشفہ لایسعہ ان یتعمق فی کلام مخالفہ اویبلغ حقیقتہ، وماذالک الامن
قوۃ حالہ وفضیلتہ فیما القی الیہ وعدم التفاتہ الی ماسواہ، وقد اشار ھو الی
ذالک حیث قال فی المکتوب المونی مائۃ من الجلد الاول، نوشتہ بودند کہ
شیخ عبدالکریم یمنیؒ گفتہ است کہ حق سبحانہ تعالیٰ عالم الغیب نیست مخدوما، فقیر را تاب
استماع امثال این سخنان اصلاً نیست، بے اختیار رگ فاروقیم درحرکت می آید و فرصت
تاویل وتوجیہ آن نمی دہد، قائل آن سخنان شیخ کبیر یمنیؒ باشد یا شیخ اکبر شامیؒ کلام محمد عربی
علیہ الصلوٰۃ والسلام درکاراست نہ کلام محی الدین ابن عربیؒ وصدرالدین قونویؒ
وعبدالرزاق کاشیؒ مارا بانص کاراست نہ بفص، فتوحات مدنیہ مارا از فتوحات مکیہ
مستغنی ساختہ است الی آخر ما قال، وصرح فیما بعد فان لہ محملاً صحیحًا لایخالف
المجمع علیہ۔

عه بیاض فی ہذہ المواضع۔

قوله اقول قد عرفت مرارا ان وجدان الشیخ المجددؒ وکشفہ حاکمان فی الغیریۃ المحضۃ بین العالم وخالقہ تعالیٰ۔

اقول سلّمنا انہما حاکمان فی الغیریۃ، لکن بماذا ابالنفی او بالاثبات فالصواب ان یقول حاکمان بالغیریۃ لا فی الغیریۃ المحضۃ ولکن الکذوب یتلجلج والصادق حجتہ ابلج ثم نقول قد عرفت مرارا لاتحصی وکرات لا تعد ...... ان وجدان الشیخ المجددؒ وکشفہ لایحکمان بالغیریۃ المحضۃ قطعًا، بل بالغیریۃ فی الجملۃ ونفی العینیۃ،

قوله والشیخ الاکبرؒ واتباعہ ینادون باعلیٰ صوت بالعینیۃ والاتحاد بینہما

اقول قد سبق مفصلا ان الشیخ الاکبرؒ انما ناداہ اللہ تعالیٰ بالعینیۃ والاتحاد فی الجملۃ، لا العینیۃ المحضۃ والاتحاد الصرف جزمًا ویقینًا، وکذالک اتباعہ یکررون الاشارۃ فی کلامہم، الی اثبات تعدد الجہات فی الاعیان الثابتۃ ولکن مثل صاحب الرسالۃ وامثالہ "کَمَثَلِ الَّذِیْ یَنْعِقُ بِمَا لَا یَسْمَعُ اِلَّا دُعَاءً وَّنِدَاءً صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لَا یَعْقِلُوْنَ"

قال القیصریؒ الاعیان من حیث تعیناتہا العدمیۃ وامتیازہا عن الوجود المطلق راجعۃ الی العدم، وان کانت باعتبار الحقیقۃ والتعینات الوجودیہ عین الوجود،

وقال الشیخ ابراہیم الکردیؒ فی جلاء الفہوم علم الحق تعالیٰ لہ اعتباران احدہما انہ لیس غیر للذات، والثانی انہ لیس عین الذات، ولا یقال باعتبار الاول، العلم تابع للمعلوم لان التبعیۃ نسبۃ یقتضی طرفین متمایزین، ولو بالاعتبار، ولا تمایز عند فرض عدم المغائرۃ، وانما یقال بالاعتبار الثانی لتحقق التمایز النسبی المصحح للتبعیۃ، والمعلوم الذی یتبعہ العلم ہو ذات الحق، وقال القیصریؒ ایضًا فی المقدمۃ، اعلم ان للاعیان الثابتۃ اعتبارین اعتبار

ھہ کان فی الاصل ولا امدحا یرجی۔ وکتب المصحح لامرجی۔ وما فہمنا ۱۲ واللہ اعلم سرانی

انها صور الاسماء و اعتبار انها حقائق الاعیان الخارجیۃ فھی باالاعتبار الاول کالابدان للارواح و باالاعتبار الثانی کالارواح للابدان۔

وقال العارف الجامیؒ فی شرح الرباعیات، اعیان را کہ حقائق موجودات اند، دو اعتبار است،

اول آنکہ اعیان مرایائے وجود حق و اسماء و صفات اوست سبحانہ،

و اعتبار دوم آنکہ وجود حق مرآت آن اعیان است، انتہی عبارتہم، فقد ...عہ............

صور الاسماء والصفات وغیرھما غیر الذات من حیث خصوصیاتہا و ذواتہا ...عہ........ فی الخارج و نفس الامر، و ان کانت عینہ و متحدۃ بہ ایضا فی الخارج و نفس الامر بوجہ آخر و ...عہ........ والغیریۃ بحیث ینطبق علی کلا المذھبین ان الممکنات باتفاق الرائیین اعراض مجتمعۃ قائمۃ بالواجب من غیر حلول و اتحاد حقیقی، فللواجب وجود فی نفسہ و وجود علی شان خاص، و للخلق وجود فی نفسہ و وجود للحق، فھذہ اربعۃ اعتبارات فوجود الخلق فی نفسہ مغائر حقیقی بوجود الحق فی نفسہ و وجود الخلق فی نفسہ ان ارید بمعنی موجودیتہ فھو عند التحقیق غیر وجودہ للحق، وان ارید بمعنی مابہ الوجودیۃ فھما متحدان بوجہین ۔

الاول وجود العرض فی نفسہ ھو وجودہ لغیرہ، بمعنی ان موجودیۃ الخلق فی نفسہ بارتباطہ بالواجب الذی ھو وجودہ لغیرہ

والثانی ان الامر الذی بہ یقوم الوجود الرابطی، والامر الذی بہ تحقق الوجود النفسی للخلق ھو غیرہ بذاتہ واسمائہ وصفاتہ وافعالہ ۔

و لاتنافی بین الجہتین عند العارف المحقق، لان التقویم او المبدئیۃ مختلفان بالحقیقۃ، ووجود الخلق فی نفسہ مغائر للوجود الحق علی شان خاص باعتبار انفسہا و متحدان باعتبار اتحادہ بالوجود الرابطی،

عہ بیاض فی ہذہ المقامات۔

فان قلت نعلی ھذا یلزم ان یکون للخلق وجود غیر الوجود الرابطی فیکون مستقل الوجود،

قلنا لایلزم ذالک لان عدم الاستقلال فی الوجود، والقیام بالغیر اعم من الحقیقۃ والتشبیہ فیجوز ان یکون لہ وجود غیر مستقل ولا قائم بنفسہ ھو غیر الرابط المحض بل مفروضہ وملزومہ،

ووجود الخلق عین وجود الحق علی العینیۃ الحقیقیۃ، وغیرہ غیریۃ اعتباریۃ فذات الربط واحدۃ والجھتان مختلفتان بالملاحظۃ، وذالک کما قال ابن سینا التعلیم والتعلم واحد، وکما قالوا بین الاب والابن ربط واحد یسمی من جھۃ الاب ابوۃ ومن جھۃ الابن بنوۃ وھاتان الجھتان لیستا باعتبارتین اختراعیتین بمعنی انما بالفرض فقط دون الواقع، بل ھما نسبتان عارضتان لربط واحد حقیقی کما قالوا نسبۃ العلۃ المعینۃ الی المعلول المعین بالایجاب، ونسبتہ الیھا بالامکان۔ وان کل انسان کاتب ممکنۃ عامۃ، وعکسہ ضروریۃ فافھم۔

وجود الخلق للحق علی شان خاص غیر وجود الحق فی نفسہ من حیث جھۃ ثبوتہ واحدیۃ ذاتہ، ووجود الحق علی شان عینہ من حیث مرتبۃ جمعہ وتعینہ بحقیقۃ الحقائق کل ذالک اذا ارید بالحق حضرۃ الوجود المطلق، واما اذا ارید حضرۃ مطلق الوجود فالحق ان جمیع ذالک من الغیریات صحیح بالاعتبار دون الحقیقۃ فتدبر۔

قولہ فالشیخ المجددؒ معذور فی حمل مقالاتھم علی ما یخالف وجدانہ فانتساب الفلتۃ الی کلامہؒ لا ادری وجھہ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

اقول لنا ان نقول اوّلاً ان الشیخ المجددؒ انما حمل کلامھم علی غیر محملہ فی المقام الذی ذکرہ الشیخؒ وھو معنی حقائق الممکنات وفیہ الفلتۃ۔ واما حدیث العینیۃ والغیریۃ فالشیخ المجددؒ لم یحمل کلامہ ھناک علی غیر محملہ بالکلیۃ بل انما ھو لبعض العبارات الموھمۃ للعینیۃ مع تسلیم الاتحاد فی الظھور والتقویم

ولم ینسب الشیخ الفلتة الی کلامه فی هذا المبحث فتوجیه هذا البحث علی کلام الشیخ (۱)......... من برکات السفاهة والحق الذین صبا علی صاحب الرسالة ودبا الیه وبا (۲)........... فضلا عن قبولها۔

ولنا ان نقول ثانیا ان الشیخ المجدد غیر معذور فی ذالک (۳)...... کلام مناظرة بل کان علیه ان یتتبع کلامهم من معادنه ولا یتبع ما وجده مخالفا لوجدانه ولامن .... من دون التثبیت حتی یعسر علی کلامهم الدال علی الغیریة ثم یمعن النظر فی وجه العینیة ووجه الغیریة حتی یرتفع النزاع ویزول الدفاع وان کان معذورا فی الشریعة والکشف فانه مع ذالک لایسئی الظن بهم ویعرف بکمالهم وقربهم من الله تعالی حتی انتقال منکر الشیخ الاکبر فی خطر من امر نجاته۔

ولنا ان نقول ثالثا الشیخ انما نسب الفلتة الی کلامه ولم ینف العذر من جانبه معذورا لاینافی وقوع الفلتة فی کلامه بل یوکده اذ البری لایحتاج الی العذر ولا یقال لذاته معذور فلینظر الاذکیاء الی کلامه کیف انقلب برمته وما هذا الامن جهالته وسفاهته المفرطتین، والحق ان الشیخ المجدد وانکان معذورا فیما فعله ولکن هذا السفیه اعنی صاحب الرسالة غیر معذور فی حمل کلام الشیوخ الثلثة علی غیر محمله وتحریفه بحیث یخالف مواجیدهم فهذه حقیقة الحال علی ماعلمنی ربی ورب جمیع الاصول والظلال والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم

قوله ولنختم الکلام بهذا القدر من المقال وبالصلوٰة علی النبی المختار والہ الابرار واصحابه الاخیار۔

اقول عند هذا تمت واهیات صاحب الرسالة فی بیان التوحید علی المذهبین واستبعاد التطبیق بینهما، وکان صاحب الرسالة ختم الرسالة بهذا القدر، ثم بدا له رای والحق بها تذئیلا عقده لسرد الواهیات الملفقة فی مبحث علم

---

(۱) بیاض لقدر نصف سطر۔ (۲) بیاض۔ (۳) بیاض۔ (۴) بیاض۔

الواجب على طريقة حسبها المتكلمين والحكماء مع انه ليس له مساس بمذهبهما واورد فى ذالك كلاماً مختلطاً، ولم يذكر فيه شيئاً على طريقة الشيخين. ولما لم يكن من دابنا التصدى لمخاطبة امثال هؤلاء السفهاء وانما دعانا الى ذالك فى هذه الرسالة داعى ضرورة ملجئة، وقد قال الله تعالىٰ " وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ " اغمضنا النظر عن فضائح تذئيله وشنائع تسويله مع ان كل ماذكره مجروح فى كتب المعقول وتعليقاتنا عليها،

ثم انه احال تفصيل مسئلة العلم فى هذا التذئيل على رسالة اخرى له فى هذا الباب، وانى قد اطلعت عليها ايضاً، فوجدت تلك الرسالة اسد حزازة واتم سخافة من التى تعرفت حالها. فوجب ان نختم كلامنا ايضاً قائلين۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين اولاً واخراً ظاهراً وباطناً قلباً وقالباً سراً وعياناً والصلوة والسلام على حبيبه سيدنا وشفيعنا محمد وآله واصحابه الهادين المهديين وعلينا معهم آمين فقط۔

تصنیفات حضرت مولانا محمد سرفراز خان صاحب مدظلہ و دیگر مطبوعات

ادارہ نشر و اشاعت نصرت العلوم گوجرانوالہ

(۱) احسن الکلام فی ترک قرآۃ الفاتحہ خلف الامام مکمل مجلد
(۲) المنہاج الواضح یعنی راہ سنّت فی ردّ بدعات
(۳) ہدایت المرتاب الی طریق الصواب یعنی راہ ہدایت (فی تحقیق المعجزات والکرامات)
(۴) تبرید النواظر فی تحقیق الحاظر والناظر یعنی آنکھوں کی ٹھنڈک۔
(۵) مقام حضرت امام ابو حنیفہؒ
(۶) باب جنّت بجواب راہِ جنّت
(۷) گلدستۂ توحید فی ردّ شرک
(۸) دل کا سرور، مسئلہ مختار کل
(۹) تبلیغ اسلام، (حصّہ اوّل)
(۱۰) ضوء السراج فی تحقیق المعراج موسوم بہ چراغ کی روشنی۔
(۱۱) عیسائیت کا پس منظر (۱۲) انکار حدیث کے نتائج
(۱۳) صرف ایک اسلام بجواب دو اسلام (حصّہ اوّل)
(۱۴) عبارات اکابر (حصّہ اوّل)
(۱۵) اطیب الکلام ملخص احسن الکلام
(۱۶) رسالہ تراویح (۱۷) کیفیت تحریری مناظرہ
(۱۸) عقیدۃ الطحاوی۔
(۱۹) مودودی کا غلط فتویٰ۔
(۲۰) ملّا علی قاری اور مسئلہ علم غیب۔
(۲۱) حکم الذکر بالجہر۔
(۲۲) دلیل المشرکین مترجم
(۲۳) تنقید متین بر تفسیر نعیم الدین
(۲۴) بانیٔ دار العلوم دیوبند
(۲۵) تحقیق الدعا بعد نماز جنازہ
(۲۶) چالیس دعائیں (۲۷) آئینۂ محمّدی۔
(۲۸) حلیۃ المسلمین مع رسالہ اعفاء اللحیہ۔
(۲۹) درود شریف پڑھنے کا شرعی طریقہ۔
(۳۰) چہل مسئلہ حضرات بریلویہ۔
(۳۱) مسئلہ قربانی مع رسالہ سیف یزدانی
(۳۲) نماز مسنون مترجم مع اذکار و ادعیہ
(۳۳) مسئلہ طلاق ثلاثہ (۳۴) تسکین الصدور
(۳۵) فیوضات حسینی مترجم از مولانا حسین علی صاحب مرحوم
(۳۶) بیان ازہر
(۳۷) الطاف القدس فارسی مع ترجمہ اردو از شاہ ولی اللہؒ
(۳۸) تکمیل الاذہان (عربی) از شاہ رفیع الدینؒ
(۳۹) اسرار محبت (عربی) از شاہ رفیع الدینؒ
(۴۰) تفسیر آیت نور (عربی) از " " "

ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرت العلوم گوجرانوالہ پاکستان